شرح تهافت الفلا[سفة]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

وبعد حمد الله والصلوة على جميع رسله وانبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب الاقاويل المثبتة في
كتاب التهافت في التصديق والاقناع وقصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان ابو حامد حاكيا لادلة
الفلاسفة في قدم العالم ومقتصرا من ادلتهم في هذا الفن على ما له موقع في النفس قال وهذه الفرقة من الادلة هو اربعة
الدليل الاول قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلق لانا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم
مثلا ثم صدر فانما لم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل وجود العالم ممكن عنه امكانا صرفا فاذا حدث بعده لم يخل
اما ان تجدد مرجح او لا تجدد فان لم تجدد مرجح بقي العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك
وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم حدث الآن ولم يحدث قبل فاما ان يمر الامر الى غير نهاية
او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحا هذا القول هو قول في اعلى مراتب الجدل وليس هو واصلا موصل
البراهين لان مقدماته هي عامة والعامة قريب من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الامور الجوهرية المناسبة و
ذلك ان اسم الممكن يقال باشتراك الاسم على الممكن الاكثري والممكن الاقلي والممكن الذي على التساوي وليس ظهور
الحاجة فيها الى المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثري قد يظن به انه يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه بخلاف
الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المنفعل وهو امكان
القبول وليس ظهور الحاجة فيهما الى المرجح على السواء وذلك ان الامكان الذي في المنفعل من المشهور انه يحتاج الى
المرجح من خارج لانه يدرك حسا في الامور الصناعية وكثير من الامور الطبيعية وقد يلحق فيه شك في الامور الطبيعية لان

يرجح يرجح

الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه يحتاج في خروجه الى الفعل الى المرجح من خارج لان
الفاعل من ان لا يفعل الى ان يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس يحتاج الى مغير مثل انتقال المهندس من ان لا
يهندس الى ان يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم الى ان يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في
الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الاين والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره
والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية ومثل جواز الكون و
على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند اكثرهم ومنها ما لا يجوز
وهي عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بالطبيعة وليس الامر في كيفية صدور
الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا اعني في الحاجة الى المرجح وهل هذه القسمة حاصرة او يؤدي البرهان الى فاعل لا
الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة التي في الشاهد هذه كلها مسائل كثيرة عظيمة يحتاج كل واحد منها الى
ان يفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها واخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو موضع مشهور من مواضع
السفسطائيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادي هو سبب غلط عظيم في الفحص عن الموجودات
ابو حامد الاعتراض من وجهين احدهما ان يقال بم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت
وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يبتدي الوجود من حيث
ابتدأ وان الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وانه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث
فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له هذا القول سفسطائي وذلك انه لما لم يمكنه ان يقول بجواز تراخي
فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة
عن المفعول عن ارادة الفاعل جائز واما تراخ

في الفاعلين

العزم على الفعل في الفاعل المريد فالشك بعينه وإنما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين إما بأن فعل الفاعل ليس
يوجب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج أو أن من التغيرات ما يجوز أن يلحق القديم من غير مغير وذلك أن الذي
يتمسك به الخصوم ههنا هو شيئان أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وأن كل تغير فله مغير والأصل الثاني أن القديم لا يتغير
بضرب من ضروب التغير وهذا كله عسير البيان والذي لا مخلص للأشعرية منه هو أن الفاعل أول أو أن الفعل أول لا يمكنهم
أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بعينها حالته في وقت عدم الفعل فهنالك ولا بد
حالة متجددة ونسبة لم تكن وذلك ضرورة إما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما وإذا كان ذلك كذلك فتلك
الحال المتجددة إذا أوجبنا أن لكل حال متجددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل لها إما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الأول
ولا يكون مكتفيا بفعله بنفسه بل بغيره وإما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي
فرض صادرا عنه أولا بل يكون فعله لتلك الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى
إلا أن يجوز مجوز أن من الأحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج إلى محدث وهذا بعيد إلا على من يجوز أن ههنا أشياء تحدث من
تلقائها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلاف أن
قولنا إرادة أزلية وإرادة حادثة مقولة باشتراك الاسم بل متضادة فإن الإرادة التي في الشاهد هي قوة فيها إمكان
فعل أحد المتقابلين على السواء وإمكان قبولهما للمرادين على السواء بعد فإن الإرادة هي شوق الفاعل إلى الفعل الذي إذا
فعله كف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء فإذا قيل ههنا مريد أحد
المتقابلين فيه أزلي ارتفع حد الإرادة بنقل طبيعتها من الإمكان إلى الوجوب وإذا قيل إرادة أزلية لم يرتفع الإرادة
بحضور المراد وإذا كانت لا أول لها لم يتحدد منها وقت من وقت لحصول المراد ولا تعين إلا أن يقول إن البرهان يؤدي
إلى [illegible] فاعل بقوة ليست لا إرادية ولا طبيعية ولكن سماها الشرع إرادة كما أدى البرهان إلى [illegible]

ما يكون في ذات المتغير من خارج
إلى تغير لحقه في ذاته من التغيرات

متوسط بين شيئين يظن بهما في بادي الرأي أنهما متقابلان وليسا متقابلين مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه
أبو حامد مجاوبا عن الفلاسفة فإن قيل هذا تصريح بالإحالة لأن الحادث موجب ومسبب فكما يستحيل حادث
بغير سبب وموجب يستحيل وجود موجب قد تمت شرائط إيجابه وأسبابه وأركانه حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم
يتأخر عنه الموجب بل وجود الموجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود
الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والإرادة موجودة ونسبتها إلى المراد موجودة ولم يتجدد
مريد ولا إرادة ولا تجددت للإرادة نسبة لم تكن فإن كل ذلك تغير فكيف تجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك
وحال التجدد لم يتميز عن حال عدم التجدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الأحوال ولا في نسبة من النسب
بل الأمور كما كانت بعينها ثم لم يكن يوجد المراد وبقيت بعينها كما كانت فوجد المراد ما هذا إلا غاية الإحالة
وهذا بين غاية البيان إلا عند من ينكر إحدى المقدمات التي وضعناها قبل لكن أبو حامد أخذ ينقل هذا إلى مثال وضعي
فيشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله   أبو حامد وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري
الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فإن الرجل لو لفظ بطلاق زوجته ولم تحصل البينونة في الحال لم يتصور أن تحصل بعده
لأنه جعل اللفظ علة للحكم بالوضع والاصطلاح فلم يعقل تأخر المعلول إلا أن يعلق الطلاق بمجيء الغد أو بدخول الدار فلا يقع
في الحال ولكن يقع عند مجيء الغد وعند دخول الدار فإنه جعله علة بالإضافة إلى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في
الوقت وهو الغد ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بحاصل فما حصل الموجب إلا وقد
تجدد أمر وهو الدخول أو حضور الغد حتى أنه لو أراد أن يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس بحاصل
لم يعقل مع أنه الواضع وأنه المختار في تفصيل الوضع فإذا لم يكن وضع هذا مفهوما ولم نعقله فكيف نعقله في
الذاتيات العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود

عن العلة

الا لمانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يعقل تاخر المقصود وانما يتصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يوقع الكتابة ما لم يتجدد قصد هو انبعاث في الانسان متجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تاخر المقصود الا لمانع ولا يتصور تقدم القصد اذ لا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فلم يكن ذلك كافيا في وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجدد انبعاث قصدي عند الايجاد وهو قول بتغير القديم ثم يبقى عين الاشكال في ان ذلك الانبعاث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم حدث الان ولم يحدث قبل واما ان يبقى حادث بلا سبب او يتسلسل الى غير نهاية ورجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تاخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل الاف سنين لا تنقص شيئا منها ثم انقلب الموجب بغتة ووقع من غير امر تجدد وشرط تحقق وهذا محال

هذا المثال الوضعي من الطلاق اوهم انه يوكد حجة الفلاسفة وهو يوهنها لان الاشعرية لها ان يقول انه كما تاخر وقوع الطلاق عن اللفظ الى وقت حصول الشرط من دخول الدار او غير ذلك كذلك تاخر وقوع العالم عن ايجاد الباري سبحانه اياه الى وقت حصول الشرط الذي تعلق به الفعل وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الامر في الوضعيات كالامر في العقليات ومن ثمة هذا الوضعي ما علق من اهل الظاهر قالوا لا يلزم هذا الطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتاخر عن نطق المطلق لانه يكون طلاقا واقعا من غير ان يقترن به فعل المطلق ولا نسبة للمعقول من المطبوع في ذلك المفهوم من الموضع المصطلح عليه

قال ابو حامد مجيبا عن الاشعرية والجواب ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شي اي شي كان تعرفونه بضرورة العقل او نظره وعلى لغتكم في المنطق تعرفون الالتقاء بين هذين الحدين بحد اوسط او من غير حد اوسط فان ادعيتم حدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيتم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته

مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحدوث العالم بارادة قديمة لا يحصرها بلد ولا يحصيها عدد ولا شك في انهم لا يكابرون العقول عنادا مع المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكرتموه الا الاستبعاد والتمثيل بعزمنا وارادتنا وهو فاسد فلا تضاهي الارادة القديمة القصود الحادثة واما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان

قلت هذا القول هو من الاقاويل الركيكة الاقناعية وذلك ان حاصله هو انه اذا ادعى مدع ان وجود فاعل بجميع شروطه لا يمكن ان يتاخر عنه مفعوله فلا يخلو ان يدعي معرفة ذلك اما بقياس واما بالمعارف الاول فان ادعى ذلك بقياس وجب ان ياتي به ولا قياس هنالك وان ادعى ان ذلك مدرك بالمعرفة الاولى وجب ان يعترف به جميع الناس خصومهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لانه ليس من شرط المعروف بنفسه ان يعترف به جميع الناس لان ذلك ليس اكثر من كونه مشهورا كما انه ليس يلزم فيما كان مشهورا ان يكون معروفا بنفسه كالحال

قال ابو حامد مجيبا عن الاشعرية فان قيل نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير موجب ومجوز ذلك مكابر لضرورة العقل قلنا وما الفصل بينكم وبين خصومكم اذا قالوا لكم انا بالضرورة نعلم احالة قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكليات من غير ان يوجب ذلك كثرة ومن غير ان يكون العلم زائدا على الذات ومن غير ان يتعدد العلم بتعدد المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الينا والى علومنا في غاية الاحالة ولكن تقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشعروا احالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الا نفسه فهو العقل وهو العاقل وهو المعقول والكل واحد فان قال قائل اتحاد العقل والعاقل والمعقول معلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع للعالم لا يعلم صنعته محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الا نفسه تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائغين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعته البتة بل لا نتجاوز الزامات هذه المسئلة

حاصل هذا القول انهم لم يدعوا التجويز خلاف ما ظهر وادعوا امتناع تراخي المفعول عن فعله محالا ونعرفه ضرورة اذا لم ... بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي ادعاهم الى حدوث العالم كما ...

رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق الباري سبحانه الا من قبل برهان زعموا
اداهم الى ذلك في حق القديم واكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ردا للكل في ان الصانع يعرف ولا بد مصنوعه اذ قالوا
في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذا قوبل به هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك لانه كل ما كان
معروفا عرفا يقينيا وعاما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه علم ان ما كان
مظنونا انه يقيني لا انه كان يقينيا في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني تعدد العلم والمعلوم في الشاهد و
الغائب فنحن نقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري سبحانه واما ان يكون القول بتعدد
العلم والمعلوم ظنا فيمكن ان يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك لما كان من المعروف بنفسه انه لا يتاخر مفعول الفاعل عن
فعله ويدعي هذه الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهانا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان
وهذه من مسائل اذا وقع فيها الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى عبارة بالفطرة الفائقة التي لم تنشأ على راي
ولا هوى اذا اختبرت بالعلامات والشروط التي فرق بها بين اليقين والظن في كتاب المنطق كما انه اذا تنازع
اثنان في قول فزعم احدهما انه موزون وزعم الاخر انه ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي
تدرك الموزون من غير الموزون او الى علم العروض وكما ان من يدرك الوزن لا يخل بادراكه عنده ادراك
من ينكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يخل به عنده انكار من ينكره وهذه الاقاويل كلها في غاية
الوهن والضعف وقد كان يجب على هذا الشيخ ان لا يشحن كتابه بمثل هذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقناع
الخواص ولما كانت الالزامات التي اتى بها في هذه المسئلة غير برهانية وغير بعيد عن المسئلة فنحن في هذا
بل لا نتجاوز الزامات هذه المسئلة فنقول انكم تنكرون على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى
اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا وربعا ونصفا

فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا بوتر كما سيتضح بعد ويدفع بهذه معارضة سفسطائية فان حاصلها هو انكما
انكم تعجزون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لكانت دوراته لا شفعا ولا وترا
كذلك نعجز نحن عن نقض قولكم انه لو كان فاعل لم يزل مستوفيا شروط الفعل لا يتاخر عنه مفعوله وهذا القول غايته
هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفسطائيين وانت ايها الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي
قالتها الفلاسفة في اثبات ان العالم قديم في هذا الدليل والاقاويل التي قالتها الاشعرية في ذلك واسمع الاقاويل
التي قالتها الفلاسفة في مناقضة ادلة الاشعرية بما نص هذا الرجل   ابو حامد فنقول لهم بم تنكرون على خصومكم اذ
قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لا نهاية لاعدادها ولا حصر لآحادها مع ان لها سدسا
وربعا ونصفا فان فلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل في ثلثين سنة فتكون دورة زحل ثلث عشر دورة الشمس ودورة
المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كما لا نهاية لاعداد دورات زحل لا نهاية
لاعداد دورات الشمس مع انه ثلث عشره بل لا نهاية لادوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلثين الف سنة
مرة واحدة وكما انه لا نهاية للحركة الشرقية التي للشمس في اليوم والليلة مرة فلو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر
او شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فان قلتم شفع ووتر جميعا او لا شفع ولا وتر فيعلم بطلانه وان قلتم
شفع فالشفع يصير وترا بواحد فكيف اعوز ما لا نهاية له واحد وان قلتم وترا فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف
اعوزه ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر   حاصل هذا القول انه اذا
توهمت حركتان في زمان او دواير بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان
واحد فان نسبة الطرف الى الطرف هي نسبة الكل الى الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان
التي تسمى سنة ثلث عشر دورات الشمس تلك المدة فانه اذا توهمت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل

هذا مما يعلم استحالته ضرورة فبماذا يفصلون
عن قوله بل لو قال قائل صح

قد وقعت في زمان واحد بعينه لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة من جميع أدوار الحركة الأخرى هي نسبة الجزء
من الجزء، وأما إذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة بأن كان كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية فإذا كانت
هنالك نسبة بين الأجزاء الكائن كل واحد منهما بالفعل فليس يلزم أن تتبع نسبة الكل إلى الكل نسبة الجزء إلى الجزء
كما وضع القوم في دليلهم لأنه لا نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما يفرض لا نهاية له فإذا فرض أن
القدماء مثلاً كانوا افترضوا مثلاً جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلاً
فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزئين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول لو أنهم ادعوا أنه إذا كانت
نسبة الأجزاء إلى الأجزاء نسبة الأكثر إلى الأقل إلا أنه يلزم في الجملتين أن تكون نسبة أحدهما إلى الأخرى نسبة الأكثر إلى الأقل
وهذا إنما يلزم إذا كانت الجملتان متناهيتين وأما إذا لم يكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة وإذا وضع أن
هنالك نسبة الكثرة إلى القلة توهم أنه يلزم من ذلك محال آخر وهو أن يكون ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له وهذا إنما هو
محال إذا أخذ شيئان غير متناهيين بالفعل لأنه حينئذ توجد نسبة بينهما وأما إذا أخذا بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا
هو الجواب في هذه المسئلة لا ما جاوب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا ينحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب وأعسر
هذه كلها هو ما جرى مجرى عادتهم أنه إذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لا نهاية لها
فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار إليه إلا وقد انقضت قبلها حركات لا نهاية لها وهو صحيح
ومعترف به عند الفلاسفة إن وضعت الحركة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة وذلك أنه متى لم يوجد
وجوده لزم أن توجد قبلها أسباب لا نهاية لها كما يجوزه الدهرية لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك
من غير محرك لكن القوم لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده مبدأ ولا انتهاء وأن فعله
يجب أن يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده وإلا كان فعله ممكناً لا ضرورياً فلم

ليس يجوز أحد من الحكماء وجود أسباب لا نهاية لها

يكن مبدأ أولاً فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده وإذا كان ذلك كذلك
لزم ضرورة أن لا يكون وجد من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني لأن كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات وكون
بعضها قبل بعض هو بالعرض فيجوز أن يوجد ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات بل يلزم أن يكون هذا النوع مما لا نهاية له أمراً ضرورياً
تابعاً لوجود مبدأ أول أزلي وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم
سبب للمتأخر مثل الإنسان الذي يولد إنساناً مثله وذلك أن المحدث للإنسان لمحدث إنساناً بأن أخرجه يجب أن يرتقي
إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا لأفعاله أنه إنسان من إنسان فيكون تكوين إنسان عن إنسان آخر إلى ما لا نهاية له كوناً بالعرض
والقبلية والبعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كما لا أول لأفعاله التي يفعلها بآلة كذلك لا أول للآلة
التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها ما من أفعاله التي من شأنها أن تكون بآلة فلما اعتقد المتكلمون فيما بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسر
حل قولهم وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا هو كلام الفلاسفة فإنه قد صرح رئيسهم الأول وهو أرسطوطاليس أنه لو كان للحركة
حركة لما وجدت الحركة وأنه لو كان للاسطقس اسطقس لما وجد الاسطقس وهذا النحو مما لا نهاية له ليس له عندهم مبدأ ولا منتهى
ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل في الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى
فقد ابتدأ وما لم يبتدئ فلا ينقضي وذلك أيضاً بين من كون المبدأ والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال
أنه لا نهاية لدورات الفلك في المستقبل أن لا يضع لها مبدأ إلا أنه إن ما له مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ
وكذلك الأمر في الأول والآخر أعني أن ما له أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا جزء من أجزائه انقضى بالحقيقة
ولا مبدأ لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من أجزائه فلا انقضاء له ولذلك إذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت
الحركات التي قبل الحركة الحاضرة كان جوابهم أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنه لا أول لها وأن لا انقضاء لها فإيهام المتكلمين
أنه تسليم انقضائها ليس بصحيح لأنه لا ينقضي عندهم إلا ما ابتدأ فقد تبين لك أنه ليس في الأدلة التي حكاها

عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في ان يبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان ولا ادلته التي ادخلها وحكاها
عن الفلاسفة في هذا الكتاب لا تلحق بمراتب البرهان وهو الذي قصدنا ايراده في هذا الكتاب وافضل ما يجاوب به من سأل
عما جمل من فعاله في الزمان الماضي ان يقال ان ما دخل من فعاله مثل ما دخل في وجوده لان كليهما لا مبدأ له واما ما جاوب
به ابو حامد عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها اسرع من بعض والرد عليهم فهذا نصه ابو حامد
فان قيل محل الغلط في قولكم انها جملة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقرض واما
المستقبل فلم يوجد بعد والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجود ههنا ثم قال ابو حامد مناقضا لهم قلنا العدد ينقسم الى
الشفع والوتر ويستحيل ان يخرج عنه سواء كان المعدود موجودا باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا
ان نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا او وترا سواء قدرناها موجودة او معدومة فان انعدمت بعد الوجود لم تتغير هذه القضية
ولا تتغير هذا منتهى قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدأ ونهاية خارج النفس او في النفس اعني ان يحكم العقل عليه بانه شفع
او وتر في حال عدمه وفي حال وجوده واما ما كان موجودا بالقوة اي ليس له مبدأ ولا نهاية فليس يصدق عليه انه شفع ولا وتر
ولا انه ابتدأ ولا انه انقضى ولا انه حل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي اراد الفلاسفة
بقولهم ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة ومحصل هذه المسألة ان كل ما يتصف بكمية جملة محدودة ذات مبدأ ونهاية
فاما ان يتصف بذلك من حيث له مبدأ ونهاية خارج النفس واما ان يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس فاما ما كان منه
بالفعل محدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج او فرد واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس
فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف ايضا من هذه الجهة بانها
زوج او فرد واما من حيث هي خارج النفس فليس تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضع
انه بالقوة خارج النفس اي ليس له مبدأ ونهاية وكل ما كان من الحركات فليس له كل ولا جملة اعني ذا مبدأ ونهاية الا من حيث

هي في النفس لا كالحال في الزمان والحركة الدورية فواجب في طباعها ان لا تكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث
في النفس والسبب في هذا الغلط ان الشيء اذا كان في النفس يتصف بوهم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شيء
مما وقع في الماضي الا وقد كان في طباعه خارج النفس ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل يمتنع على ما لا نهاية في التصور لم يتصور
جزءا بعد جزء نظر افلاطون الالهي من الاشعرية انه يمكن ان يكون دورات الفلك في المستقبل لا نهاية لها وهذا كله حكم خيالي
لا برهاني ولذلك كان ضبط حاله وحفظ بوضعه من وضع للعالم مبدأ ان يضع ان له نهاية كما يقول كثير من المتكلمين
واما قول ابي حامد بعد هذا على انا نقول لهم انه لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية
لها وهي نفوس الآدميين المفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع والوتر فبم تنكرون على من يقول بطلان
هذا يعرف ضرورة كما ادعيتم بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا لعله مذهب
ارسطوطاليس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا يمتنع ان يكون قولنا فيما هو ضروري عندكم انه غير ضروري او قد تضعون
اشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم ببديهة العقل اي كما تضعون اشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممتنعة كذلك تضعون
انتم اشياء خصومكم يدعي انها بالضرورية وليس تقدرون في هذا كله ان تنفصلوا بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق
ان مثل هذه هي معاندة خطبية او سفسطائية والجواب في هذه ان يقال الذي يدعيه معلوم بالضرورة انه رفع ذلك والذي تدعون
انتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعونه وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالبدو ولو ادعى ذلك في قول ما يعرفون
لكان البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفائقة واما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير معروف من مذهب
لان سبب الكثرة العددية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة العددية هو الصورة واما ان يوجد اشياء كثيرة بالعدد
واحدة بالصورة بغير مادة فمحال وذلك انه لا يتميز شخص بوصف من الاوصاف الا بالعرض اذ قد كان يوجد شخص آخر يشاركه في
ذلك الوصف غيره وانما يفترق الشخص من الشخص من قبل المادة وايضا فان وضع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل اصل

تصور في النفس الا استنادا الى كل
ما وقع في الماضي

معروف من مذهب القوم سواء كان جسما او غير جسم ولا نعرف احدا فرق بين ما له وضع وما ليس له وضع في

هذا المعنى الا ابن سينا فقط واما سائر الناس فلا اعلم احدا منهم قال بهذا القول ولا يلائم اصلا من اصولهم وهي

خرافة لان القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما او غير جسم لانه يلزم عنه ان يكون ما لا نهاية له اكبر مما

لا نهاية له ولعل ابن سينا انما قصد بذلك اقناع الجمهور فيما تعودوا سماعه في امر النفس لكنه قول قليل الاقناع فانه لو وجدت اشياء

بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل اعني ان ينقسم ما لا نهاية له الى جزئين مثال ذلك انه لو وجد خط او عدد لا نهاية له

بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل والكل لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية

لكل واحد منهما بالفعل وذلك مستحيل وهذا كله انما يلزم اذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة

قال ابو حامد فان قيل

فالصحيح رأي افلاطون الالهي وهو ان النفس قديمة وهي واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا فارقتها عادت الى اصلها

واتحدت قلنا هذا اقبح واشنع واولى بان يعتقد مخالفا لضرورة العقل فانا نقول نفس زيد عين نفس عمرو او غيره فان كان

عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم انه ليس نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية

للنفوس داخلة مع النفوس في كل اضافة فان قلتم انها واحدة وانما انقسمت بالتعلق بالابدان قلنا وانقسام الواحد الذي

ليس له عظم في الحجم وكمية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل الفا ثم يعود ويصير واحدا بل هذا يعقل فيما له عظم

وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول والانهار ثم يعود الى البحر فاما ما لا كمية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله ان نبين انهم

لم يعجزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة ولبيان ان من ادعى ذلك وانهم لا ينفصلون

عمن يدعي الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه

اما زيد فهو غير عمرو بالعدد وهو وعمرو

واحد بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمرو بالعدد مثل ما هو زيد غير عمرو بالعدد لكانت

نفس زيد ونفس عمرو اثنين بالعدد وواحدة بالصورة والواحد بالصورة انما تلحقه الكثرة العددية

القسمة من قبل المواد فان كانت النفس ليست تهلك اذا هلك البدن او كان فيها شيء بهذه الصفة فواجب اذا فارقت

الابدان ان تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل الى افشائه في هذا الموضع والقول الذي استعمله في ابطال افلاطون

هو سفسطائي وذلك ان حاصله هو ان نفس عمرو اما ان تكون عين نفس زيد واما ان تكون غيره لكنها ليست عين نفس عمرو فهي غيرها

فان الغير اسم مشترك وكذلك الهو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمرو هي واحدة من جهة وكثيرة من جهة كانك قلت واحدة

من جهة الصورة كثيرة من جهة الحامل لها وذلك قوله لا يتصور انقسام الا فيما له كمية فقول بالجزء وذلك ليس بصادق فيما

ينقسم بالذات وليس صادقا فيما ينقسم بالعرض اعني ما ينقسم من قبل كونه في منقسم بالذات فالمنقسم بالذات هو الجسم مثلا و

المنقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض اي

بانقسام محلها والنفس شبيهة بالضوء وكما ان الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المضيئة ثم يتحد عند اتحاد الاجسام كذلك الامر في

النفس مع الابدان فاتيانه بمثل هذه الاقاويل السفسطانية قبيح فانه يظن به انه لم يغب عليه ذلك وانما اراد في

ذلك انه اهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لاظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب زمانه ومكانه فان هذا الرجل

امتحن في كتبه ولكن هذه الاقاويل ليست بمفيدة نوعا من انواع اليقين والمقصود من هذا كله ان نبين انهم لم يعجزوا

خصومهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الا بدعوى الضرورة فانهم لا ينفصلون عمن يدعي

الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا مخرج عنه

قلت من ادعى فيما هو معروف بنفسه انه خارج منها

انه بخلاف تلك الحال فليس يوجد قول ينفصل عنه لان كل قول انما يبين بامور معروفة بنفسها عند الخصمين

الخصمان فاذا ادعى الخصم في كل قول خلاف ما يضعه مخاصمه لم يكن للمخاصم سبيل الى مناظرته لكن من

هذه صفته خارج عن الانسانية وهؤلاء هم الذين يجب تاديبهم واما من ادعى في المعروف بنفسه انه غير معروف

بنفسه من موضع شبهة دخلت عليه فهذا له دواء وهو حل تلك الشبهة واما من لم يعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفطرة

فهذا لا سبيل الى افهامه شيئا ولا معنى للتمادي به ايضا فانه شبيه من تكلف الاعمى ان يعرف تصور الالوان او وجودها

ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلقه للعالم كان قادرا
على الخلق بقدر سنة او سنتين ولا نهاية لقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية او غير
فان قلتم متناهية صار وجود الباري متناهيا وان قلتم غير متناهية فقد انقضى مدة فيها امكانات لا نهاية لاعدادها

قلنا المدة والزمان مخلوق عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني
اكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترك لا تخلو ان تكون متناهية او غير
متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقضي ولا ينتهي ايضا فان الخصم لا يسلم ان للترك مدة واما الذي يلزمهم
يلزمهم ان يبرهنوا حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو مبدأه ابعد من الان الذي نحن فيه او ليس يمكن ذلك
فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدار المحدود لا يقدر الصانع على اكبر منه وهذا شنيع ويستحيل عندهم وان قالوا
انه يمكن ان يكون طرفه ابعد من الان من الطرف المحقق قيل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرف ابعد منه فان قالوا
نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فهنا امكان حدوث مقادير من الزمان لا نهاية لها ويلزمكم انه يمكن انقضاؤها على
قولكم في الدورات شرطا في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقضي فما لزمتم خصومكم
في الدورات لزمكم في امكان مقادير الازمنة الحادثة فان قيل الفرق بينهما ان تلك الامكانات لعدم المتناهية
المقادير لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التي لا نهاية لها قد خرجت الى الفعل قيل امكانات الاشياء
هي الامور اللازمة لها سواء كانت متقدمة على الاشياء او مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهي ضرورة بعدد الاشياء فان كان
يستحيل بعد وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لا نهاية لها يستحيل وجود امكانات دورات لا نهاية لها في
الا ان القائل يقول ان الزمان محدود والمقدار غير زمان العالم فليس يمكن وجود زمان اكبر منه ولا اصغر كما يقول قوم

فيسل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فان الحركة الدورية حادثة هي ام قديمة فان كانت قديمة
فكيف صارت مبدأ للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن
وجه تشبه الحادث فيشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة فنقول اهي مبدأ للحوادث من جهة انها
ثابتة ام من جهة انها متجددة فان كانت من جهة انها ثابتة فكيف صدر شيء حادث عن شيء من حيث هو ثابت وان كان
صدر عنه من حيث هو متجدد فهو يحتاج الى ما يوجب التجدد ويتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث
من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة الا انها لم تحتج الى سبب مجدد محدث من جهة ان تجددها ليس محدثا
وانما هو فعل قديم اي لا اول له ولا آخر فوجب ان يكون فاعله فاعلا قديما لان فعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل
محدث والحركة انما يفهم من معنى القديم فيها انها لا اول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وانما
هي متغيرة فلما شعر ابو حامد بهذا تفهم في الخروج عن هذا الالزام بوضع ما يستنتج في بعض المسائل

ابو حامد الدليل الثاني لهم في المسألة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه ليس يخلو
ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة
على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية
في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل لحركة الشخص وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص لحركة
الظل وتحرك اليد لحركة الماء وان كانت متساوية فان اريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين او
قديمين واستحال ان يكون احدهما حادثا والاخر قديما وان اريد به ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان
فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى
سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الاخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذا قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض

ولاجله يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب قدم الزمان وهو عباره عن قدر الحركه وجب عندهم قدم الحركه واذا وجب
قدم الحركه وجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته   اما مساق القول الذي حكاه عنهم من ... وذلك ان
حاصله هو ان الباري سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالسببية لا بالزمان مثل ما تقدم الشخص ظله واما ان
يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم وان كان
متقدما بالزمان وجب ان يكون متقدما على العالم بزمان لا اول له فيكون الزمان قديما فالحركه قديمه لان الزمان لا يفهم
الا مع الحركه واذا كانت الحركه قديمه فالمتحرك بها قديم والمحرك لها ايضا قديم وان كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه
ليس من شانه ان يكون في زمان فليس يصدق عند مقايسة القديم الى العالم انه اما ان يكون معا واما ان يكون متقدما عليه بالزمان
لان القديم ليس من شانه ان يكون في زمان والعالم من شانه ان يكون في زمان   او جاهدوا الاعتراض من انه لو ان الزمان حادث
مخلوق وليس قبله زمان اصلا ومعنى قولنا ان الله متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه عالم وزمان
ومعنى قولنا ولا عالم وجود ذات الباري سبحانه وعدم وجود العالم فقط ومعنى قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين
فقط ومعنى التقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد ولو قلنا كان الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه
لم يتضمن الا وجود ذات وعدم ذات ثم وجود الذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان فان كان
الوهم لا يسكن عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا التفات الى اغاليط الاوهام   هذا قول مغالطي خبيث
فانه قد قام البرهان على ان ههنا نوعين من الوجود احدهما في طبيعة الحركه وهذا لا ينفك عن الزمان والاخر ليس في طبيعة
الحركه وهذا ازلي وليس يتصف بالزمان اما الذي في طبيعة الحركه فوجوده معلوم بالحس والعقل واما الذي ليس في
طبيعة الحركه ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك وكل مفعول له
فاعل وان الاسباب المحركه بعضها لبعض لا تمر الى غير نهاية بل تنتهي الى سبب اول غير متحرك اصلا

الا عن صفة مخصوصة لاحد المثلين فان قالوا وانه ليس يمكن ان يكون كل موضع من الكرة محلا للقطب قيل لهم لم يكن
على هذا الاول الا لكونه متشابه الاجزاء او فقد قلتم في غيرها موضع انه بسيط وان الموضع هذا كان له شكل بسيط وهو الكرى
وايضا فان ادعوا فيه مواضع غير متشابهة فقد يتوقف لهم من اي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم او من جهة
انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هذا الجنس فقد واذا كان هذا هكذا فما يستعملونه في قولهم ان الاوقات
في حدوث العالم متماثلة كذلك يستعمل خصومهم في جميع اجزاء الافلاك في كونها قطبا بالتساوي لا يظهر ذلك التخصيص
منها بوضع دون وضع ولا موضع ثبوت دون موضع فهذا انما هو مخصص ... وذلك الكبير من الامور
التي هي اكبر مما انها ضائعة في بادي الراي ممكنة والجواب عن الفلاسفة انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان
العالم مؤلف من خمسة اجسام لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكري المتحرك دورا واربعة اجسام اثنان منها
احدهما ثقيل باطلاق وهو الارض التي هي مركز كرة الجسم المستدير والخفيف باطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك
المستدير والذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء
وهو خفيف بالاضافة الى النار وان السبب في كون الارض ثقيلا مطلقا هو كونها في غاية البعد من الحركة الدائرة ولذلك
كانت هي المركز الثابت وان السبب في خفة النار باطلاق هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من
الاجسام انما وجد فيها الامران جميعا اعني الثقل والخفة جميعا لكونها في الوسط بين الطرفين اعني الموضع الابعد والاقرب
وانه لولا الجسم المستدير لم يكن هنالك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا فوق ولا اسفل بالطبع لا باطلاق ولا بالاضافة
ولا كانت مختلفة الطبع حتى تتحرك الارض مثلا من شانها ان تتحرك الى موضع مخصوص والنار من شانها ان تتحرك الى
موضع اخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما يتناهى من جهة الجسم الكري وذلك لتمام الجسم الكري وتشابه بدايته وطبيعته اذ كان
محيطه بسطح واحد مستديرا واما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان يمكن فيها الزيادة والنقصان ولذلك كان متناهيا

الزموهم انكم من سلك المخصص قديم منه وذلك محال فلما جاوبوهم بان الارادة صفة من شانها تمييز الشيء عن
مثله ما هو مثل عاندوهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكانهم انكروهم في الاصل الذي كانوا
سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه هذا الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة و
سفسطاني ابو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين الاول ان قولكم هذا لا يتصور
عرفتموه ضرورة او نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم
وعلم الله تعالى يفارق علمنا في امور قررناها فلم يبعد المفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا
خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل الا بانه لا يعقل في حقنا قيل هذا عمل وهمي واما دليل العقل فقد ساق
العقلاء الى التصديق بذلك فبم تنكرون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شانها
تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فلتسم باسم اخر فلا مشاحة في الاسماء وانما اطلقناها نحن باذن الشرع
والا فالارادة موضوعة في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انا في حقنا لا نسلم
ان ذلك غير متصور فانا نفرض تمرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما العاجز عن تناولهما جميعا فانه
ياخذ احدهما لا محالة بصفة شانها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من المخصصات في الحسن او القرب او تيسر الاخذ
فانا نقدر على فرض انتفائه ويبقى امكان الاخذ فانتم بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة
الى اغراضه فهو حماقة وفرضه ممكن واما ان تقولوا التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق ابدا متحيرا ينظر اليهما
فلا ياخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا لا بد لكل ناظر شاهدا وغائبا
في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شانها تخصيص الشيء عن مثله حاصل هذه المعاندة ينحصر في وجهين
احدهما انه سلم الارادة التي في الشاهد هي التي يحيل عليها ان تميز الشيء عن مثله ما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى

اعني انها اعضاء الحركات ولا فرق بين الحيوان الكري الشكل في ذلك وغير الكري الا ان هذه الاعضاء في الحيوان
الغير الكري تختلف بالشكل والقوة وهي في الحيوان الكري تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادي الراي انها لا تختلف وانه
يمكن ان يكون القطبان في فلك ما نقطتين تتفق فكانه لو توهم قائل ان هذه الحركة في هذا النوع من الحيوان اعني الذي هو كري الشكل
فيه ان كل موضع يتفق منه ان يكون فيه في الموضع الذي هو فيه في نوع اخر من الحيوان لكان يسال لم تحركت الا انها انما تحللت في كل
حيوان في الموضع الاوفق بالطبع وطبع ذلك الحيوان اعني في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر في
الاجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالنوع كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع
كاشخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الا شخص واحد من النوع فقط وهذا الجواب بعينه هو الذي يرفع سؤال من سال لم
كانت السماوات تتحرك الى جهات مختلفة وذلك انه من جهة انها حيوانات لزم ان تتحرك الى جهات محدودة
في سمتها اليمين والشمال والامام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوان الا انها في الحيوانات المختلفة مختلفة بالشكل و
القوة وهي في الاجرام السماوية مختلفة بالقوة فقط ولهذا ما يرى ارسطو ان للسماء يمينا وشمالا واماما وخلفا وفوق واسفل
واختلاف الاجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء يخصها اعني ان يختلف انواعها بالجهات
جهات حركاتها فتوهم الجرم السماوي الاول حيوانا واحدا اقتضى له طبيعته من جهة الفضل او من جهة الاولى ان يتحرك
بجميع اجزائه حركة واحدة من المشرق الى المغرب وسائر الافلاك اقتضت لها طبيعتها ان تتحرك بخلاف هذه الحركة وان
الجهة التي اقتضتها طبيعة جرم الكل هي افضل الجهات لكون هذا الجرم هو افضل الاجرام والافضل من المتحركات واجب ان يكون
له الجهة الافضل وهذا الكلام بين ههنا بهذا النحو من الاقناع وهو بين في موضعه ببرهان وهو معنى قوله تعالى لا تبديل لكلمات الله
ولا تبديل لخلق الله فان كنت ممن يحب ان يكون من اهل البرهان فعليك النظر فيه في موضعه وان لا يعسر عليك ادراك هذه المعاني ههنا
حل الحجج التي احتج بها ابو حامد ههنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية والى ما

فانه يتخيل في بادي الراي ان الحركة المشرقية يمكن ان تكون لغير الفلك الاول وانه يمكن ان تكون له الحركة المغربية وهكذا قلنا وهو مثل
تخيل ان جهة الحركة في السرطان يمكن ان تكون جهة الحركة في الاسد وانما لم يعرض هذا النظر في الاسد والسرطان
لموضع اختلاف الشكل فيهما وعرض هذا في الاكر السماوية لموضع اتفاق الشكل ومن نظر الى مصنوع من المصنوعات
لم يتبين له حكمته او لم يتبين الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف اصلا على حكمة له
يظن انه يمكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لاجزائه وباي كيف اتفق
وهذا بعينه هو الذي اتفق للمتكلمين مع الجرم السماوي وهذه كلها ظنون في بادي الراي ومثال من يظن هذه الظنون
في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة وكذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا
الاصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله ببادي الراي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبئكم بالاخسرين اعمالا
الذين ضل سعيهم في الحيوة الدنيا وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا
جعلنا الله من اهل البصائر وكشف عنا حجب الجهالة انه منعم كريم والاطلاع على الافعال الخاصة للاجرام السماوية
هو الاطلاع على ملكوتها الذي اطلع عليه ابرهيم على نبينا وعليه السلم حيث يقول سبحانه وكذلك نري
ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين ولنشتغل ههنا بقول ابي حامد
في الحركات وهو هذا ابو حامد والالزام الثاني في تعيين جهة حركة الافلاك بعضها من المشرق الى المغرب وبعضها
بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات قلت فليس يخفى عليك الاقناع في هذا
القول والجواب عنه وان هذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة والافعال المحكمة التي لم يستكمل علمها
وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجهتان متضادتان فكيف يتساويان قلنا هذا كقول
القايل المتقدم والمتاخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعى تشابههما ولكن زعموا انه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان

الوجود الى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك نعتقد تساوي الاحياز والاوضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة
المصلحة هو قول ظاهر البطلان في نفسه فانه ان سلم ان امكان وجود الانسان وعدمه هو على السواء في المادة التي خلق
منها الان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن ان يتوهم ان امكان الابصار في الانسان
وكلاله هو على السواء وذلك انه ليس لاحد ان يدعي ان الجهات المتقابلة متماثلة ولكن له ان يدعي ان القابل لهما متماثل وانه
يلزم عنهما افعال متماثلة وكذلك المتقدم والمتاخر ليس هما متماثلين من جهة ما هذا متقدم وهذا متاخر وانما يمكن ان
يدعي انهما متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابلات ان تكون القابلات لهما مختلفة واما
ان يكون فاعل يفعل الاضداد دفعة واحدة او في وقت واحد فذلك محال لا يمكن والفلاسفة لا يرون ان امكان وجود الشيء وعدمه على السواء
في وقت واحد بل يرون ان امكان الوجود غير زمان عدمه ولو فرض عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفرض دوامه
ولو كان زمان امكان وجود الشيء هو زمان عدمه واعني زمان وجوده بالفعل لكان وجوده مقارنا لامكان عدمه
الوجود ودوام العدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل ولذلك من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لكن
وان كان ظن ابي نصر وابن سينا انهما سلكا في اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لم يسلكه القدماء
وانما احتج به هذان الرجلان في المتكلمين من اهل ملتنا واما بالاضافة الى حدوث الكل عندهم فلا يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم
ولا متاخر لان المتقدم والمتاخر في الاوقات انما يتصور بالاضافة الى الان الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم
عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الان الذي حدث فيه العالم ولا يمكن ان يتعين وقت لحدوث العالم لانه لم يكن قبله
الا ان يكن زمان واما ان يكون زمان لا نهاية له وعلى كلا الوجهين لا يتعين له وقت مخصوص يتعلق به الارادة فلهذا كان
هذا الكتاب الحق بالغلاط ان يكون كتاب التهافت باطلاق لا تهافت الفلاسفة لان الذي يحمد الناظر هو ان يتهافت قوله
ولم يسغ لهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات يريد انه ان صح للفلاسفة دعواهم الاختلاف صار الحكم كالحكم في خصومهم

دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم انهما بينها وهذه معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر في نفسه اذ الحكم
بين الجهات المتقابلة والازمنة المختلفة وقد يعاند هذا بعدم التناسب في هذا التعبير بين الازمنة والجهات وللخصم ان يلزم التساوي
بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اقاويل جدلية   ابو حامد الاعتراض الثاني
على اصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف فان في العالم حوادث ولها اسباب
فان استندت الحوادث الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك مما يعتقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم
عن الاعتراف بالصانع واثبات واجب هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلها اليه فليكن
ذلك الطرف هو القديم فلا بد اذا على اصلهم من تجويز صدور حادث عن قديم   لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود
القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال لو وضعوا ان الحادث بما هو حادث انما يصدر عن
القديم لما كان لهم محيص من الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان يعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن
حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة منحصرة متناهية مثل ان يكون فساد الفاسد منها شرطا في
وجود الثاني فقط مثاله انه واجب ان يكون عندهم انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة
التي يكون منها الثالث مثال ذلك انه يتوهم انسانين فعل الاول منهما الثاني من مادة انسان فني فلما صار انسانا
بدا ان فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادته انسانا ثالثا ثم فسد الانسان الثاني فصنع من مادته الانسان
الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين تاتي الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض في ذلك محال وذلك ما دام الفاعل
باقيا فاذا كان هذا الفاعل الاول لا اول لوجوده ولا اخر كان هذا الفعل لا اول لوجوده ولا اخر كما تبين فيما
سلف وكذلك يعرض ان يتوهم فيها في الماضي اعني انه متى كان انسان فقد كان قبله انسان فعله وانسان قبل
وقبل ذلك الانسان انسان فعله وانسان فسد وذلك انه كل ما هذا شانه اذا استند الى فاعل قديم فهو ...

وقام البرهان ايضا على ان الذي ليس في طبيعته الحركة وقام البرهان على ان الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان
واذا كان ذلك كذلك فتقدم احد الموجودين على الاخر اعني الذي لا يلحقه الزمان ليس تقدما زمانيا ولا تقدم العلة على
المعلول الذي هو من طبيعة الموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله وكذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير المتحرك على
المتحرك بتقدم الموجودين المتحركين احدهما على الثاني فقد اخطا لان كل موجودين من هذا الجنس هو الذي اذا اعتبر احدهما
بالثاني صدق عليه انهما اما ان يكونا معا واما متقدما عليه بالزمان او متاخرا عنه والذي سلك هذا المسلك من العلماء
هم المتاخرون من اهل الاسلام لقلة تحصيلهم لمذهب القدماء فاذا تقدم احد الوجودين على الاخر هو تقدم الوجود الذي
ليس بمتغير ولا في زمان على الوجود المتغير الذي في الزمان وهو نوع اخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق
على الوجودين لا انهما معا ولا ان احدهما متقدم على الاخر فقول ابي حامد ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس
تقدما زمانيا فصحيح لكن ليس يفهم تاخر العالم عنه اذا لم يكن تقدما زمانيا الا تاخر المعلول عن العلة لان التاخر المقابل
للتقدم والمتقابلان هما في جنس واحد على ما تبين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا فالتاخر ليس زمانيا
ويلحق ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتاخر المعلول عن العلة التي تستوفي شرط الفعل واما الفلاسفة فلما وضعوا
الموجودات — الموجود المتحرك ليس لكليته مبدا لم يلزمهم هذا الشك وامكنهم ان يعطوا جهة صدور الممكنات الحادثة عن موجود قديم من
جهتين في ان الموجود المتحرك ليس له مبدا اولا حادث بكليته انه متى وضع حادثا لزم ان يوضع موجودا قبل ان يوجد فان الحدوث
حركة والحركة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان او في الان وايضا فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان
يحدث وان كان المتكلمون ينازعون في هذا الاصل فسياتي الكلام معهم فيه والامكان لا بد ضروري ان يلحق (?)
الموجود المتحرك فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل ان يوجد وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضع لكنه اقنع
من كلام القوم فقول ابي حامد ولو كان الله ولا عيسى ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات

ثم وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب ان يكون متاخرة غير ليس بتاخر زماني بالذات
بل ان كان فبالعرض اذ كان المتاخر قد تقدمه الزمان اعني من ضرورة وجوده ان يتقدم الزمان ويكون محدثا فالعالم
لا يعرض له مثل هذا الا ان كان جزءا من حركة تفضل الزمان عليه من طرفيه كما عرض لموسى وسائر الاشخاص الكائنة
الفاسدة وهذا كله ليس يتبين بهذا برهان وانما الذي تبين بهذه المعاندة غير صحيح وما حكاه بعد من حجة
الفلاسفة فليس بصحيح   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوما
ثالثا سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا
ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان
ويكون فرق اذ ليس ينوب احدهما مناب الآخر فلنبحث عما يرجع اليه الفرق مع عدم العالم وهو الماضي الزمان ولا شك
انهما لا يفترقان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا لعدم العالم في المستقبل كان الله
ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماض فدل على ان تحت لفظ كان مفهوما ثالثا وهو الماضي
والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانها تمضي بمضي الزمان فبالضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان
قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم   حاصل هذا الكلام انه يفهم من قول القائل كان كذا او كذا مفهوما
ثالثا وهو الزمان وهو الذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم من هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك
اذا قدرنا وجود شيء ما مع عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا
فتغير المفهوم بتغير ليكون هاهنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان
لا يفترق قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كلام بين بنفسه لكن بعد لا شك فيه عند مقاربة الموجودات بعضها
بعض في التقدم والتاخر اذا كانت مما شانها ان يكون في زمان فاما ما لم يكن في زمان فان لفظ كان وما اشبه

ليس

ليس يمكن فيه كل واما لو كان ان عرض ان من مواد لا نهاية لها او يمكن ان تزيد تزيدا لا نهاية له لكان يستحيلا لانه كان
يمكن ان يوجد مادة لا نهاية لها فكان يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه وجد كل متناه تزيد تزيدا لا نهاية له ان يعرض
شيء منه امكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شيء قد بينه الحكيم في السماع الطبيعي فاذا الجهة التي منها دخل القدماء موجودا قديما
ليس هي من اجل انه ليس من جهة وجود الحادثات عنه بما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس واللاحق عندهم ان يكون هذا المرور
الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث واما الجهة التي ادخل
قبلها القدماء في الوجود موجودا ازليا واحدا بالعدد غير متقبل ضربا من ضروب التغير بجهتان احدهما انهم
الفوا كون الواحد الحاضر فسادا لما قبله وكون فسادا للفاسد منها الفوه كونا لما بعده فوجب ان يكون هذا التغير القديم
عن محرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير بالمكان باجزائه اي يقرب من بعض الكائنات ويبعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد
منها وكون الكائن وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير المتغير الا في الاين لا في غير ذلك من ضروب التغير فهو سبب للحوادث
من جهة افعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له اعني انه لا اول لها ولا اخر عن سبب لا اول له ولا اخر و
الوجه الذي من قبله اضطروا موجودا قديما ليس بجسم ولا في جسم سوى هو انهم وجدوا جميع اجناس الحركات يتطرق الى
الحركة في المكان ووجودها في المكان يرتقي الى محرك من ذاته محرك اول غير متحرك اصلا لا بالذات ولا بالعرض
محركات متحركات معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الاول ازليا والا لم يكن اولا واذا كان ذلك
كذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرك الاول بالذات لا بالعرض واما المحرك الذي هو شرط في وجود الانسان
من اول تكوينه الى اخره بل من اول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع
الموجودات وشرط في حفظ السماوات والارض وما بينهما وهذا كله ليس يتبين في هذا الموضع برهانا ولكن تعرف ان
من هذا القول هو اقنع من اقوال الخصوم عند من نصف وان تبين لك هذا افهم   تعينه عن الانفصال الذي

و متحرك قديم

يتفصل به ابو حامد عن خصماء الفلاسفة من توجه الاعتراض عليهم في هذه المسألة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يسلم
الجهة التي من قبلها ادخلوا موجودا ازليا في الوجود لم ينفس وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الازلي ومن ذلك هو كما قلنا
بتوسط ما هو ازلي في جوهره كاين فاسد في حركاته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية او بتوسط ما هو من الافعال الاولى بالجنس
اي ليس له اول ولا اخر فقول ابي حامد محصلا عن الفلاسفة فان قيل نحن لا نبعد صدور حادث من قديم اي حادث كان
بل نبعد صدور حادث من قديم هو اول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحدوث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث
حضور وقت ولا الة ولا شرط ولا طبيعة ولا غرض ولا سبب من الاسباب يتجدد حاله واما اذا لم يكن هو الحادث الاول جاز
ان يصدر منه عند حدوث شيء اخر من استعداد المحل القابل او حضور الوقت الموافق او ما جرى هذا المجرى ولما
اورد ابو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم الان السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكلما تجدد ذلك فاما انه ينتهي
الى غير نهاية او ينتهي الى قديم يكون اول حادث منه   هذا السؤال هو الذي سألهم اولا عنه وهذا السؤال من الالزام
هو الذي الزمهم منه ان يصدر حادث عن قديم فلما جاوب عنهم بجواب لا يطابق السؤال هو كون حادث عن قديم لا
حادث اول اعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الا ولكن
لا بما هو حادث بل بما هو ازلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك انه كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه الذات فليس هو
القديم الاول عندهم ففعله عندهم مستند الى القديم الاول اعني حضور شرط فعل القديم الذي ليس باول مستند الى
القديم الاول على الوجه الذي يستند اليه المحدث عن القديم الاول وهو الاستناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم انه
بالجواب عن الفلاسفة ان تصور بعض التصور مبهم معناه وانا لا نتصور حادث عن قديم الا بتوسط حركة دورية
نسبته القديم من جهة انه لا اول لها ولا اخر ونسبة الحادث بان كل جزء منها بتوهم فهو كاين فاسد فتكون هذه الحركة
بحدوث اجزائها مبدا الحوادث وبكون ازلية كلها فعل الازلي   في الاعتراض على هذا النحو الذي

وجود صفة بذاتها ثابتة في الفاعل الاول ما يظن من انه ليس ممكنا وجود صفة بهذه الحال فهو مثل ما ظن اهل الحق من وجودها موجودا
هو لا داخل العالم ولا خارجه فعلى هذا تكون الارادة الموصوفة بها الفاعل سبحانه والان مقولة باشتراك الاسم كما
في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الازلي غير وجودها في المحدث وانما تسميها الارادة باشتراك الشرع ان
اقصى مراتب العناد هذا وانه جدلي لا ان البرهان الذي ادى الى اثبات صفة بهذه الحال اعني التي تخصص الشي مثل الا بالحكمة
انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم وهما في
غاية التقابل الذي يقتضي التماثل هو وضعهم الاشياء التي يتعلق بها الارادة متماثلة ووضع كاذب وسيأتي القول فيه
بعد فان قالوا انما قلنا متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متعاليا عن الاغراض والاغراض هي التي تخصص الشي
بالفعل عن مثله قلنا اما الاغراض التي حصولها ما تكمل به ذات المريد مثل اغراضنا نحن التي من قبلها تعلق ارادتنا
فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هي هذه شانها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد واما
الاغراض التي لذات المراد لا للمراد يحصل منه للمريد تمام لم يكن له بل انه يحصل ذلك المراد فقط كاخراج الشي من العدم
الى الوجود فانه لا شك في ان الوجود افضل من العدم في الشي المخرج وبهذه هي حال الارادة الاولى مع الموجودات فانها
انما تختار لها ابدا الافضل من المتقابلين وذلك بالذات اولا فهذا هو احد صنفي المعاندة واما المعاندة الثانية فانهم لم
يعاندوه بصفة عن الارادة التي فرض هذه ورام ان يثبت انه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة تميز الشي عن مثله وضرب
لذلك مثالا من مثل ان تفرض بين يدي رجل تمرتين متماثلتين من جميع الوجوه ونقدر انه لا يمكن ان يأخذهما معا ونقدر
انه ليس متصورا في واحد منهما مرجح فانه لا يبدو ان يميز احدهما بالاخذ وهذا غلط فانه اذا فرض شي بهذه الصفة ووضع
مريد محتاج الى اكل التمرة واحده فاخذ التمرتين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله بل انما هو اقامة المثل بدل مثله
ايهما اخذه بلغ مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ احدهما عن الترك المطلق لا باخذ احدهما

ويميزه عن ترك الاخرى اعني اذا فرضت الاغراض فيهما متساوية فانه لا يؤثر احدهما على الثاني وانما يؤثر احد
واحده منهما ايهما اتفق وترجحه على ترك الاخرى وهذا بين بنفسه فان تميز احدهما على الثاني وترجح احدهما على الثاني
ولا يمكن ان يرجح احد المثلين على صاحبه بما هو مثل ولكن ان رجح وجوده من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل
شخصين يغاير احدهما الثاني بصفة خاصة به فاذا فرضنا ان الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من احدهما تصور وقوع
الارادة باحدهما دون الثاني لمكان التغاير الموجود فيهما فاذا لم تتعلق الارادة من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكروه
من الوجه الاول في الاعتراض ثم ذكر ابو حامد الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز احد المثلين
عن صاحبه فقال الوجه الثاني من الاعتراض هو انا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم
وجد عن سببه الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل نقيضها فلم اختص ببعض الوجوه واستحالة تميز الشيء عن مثله في الفعل او في
اللزوم بالطبع او بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع اولى من قبول الوضع وهذا ما لا محيص عنه
محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم ان يعترفوا بان هنا صفة في الفاعل للعالم تخصص الشيء عن مثله وذلك انه
يظهر ان العالم ممكن ان يكون بشكل غير هذا الشكل وبكمية غير هذه الكمية لانه يمكن ان يكون اكبر مما هو عليه او اصغر واذا كان
فهي متماثلة في قبول وجوده فان قلت قالت الفلاسفة ان العالم انما امكن ان يكون بشكله المخصوص وكميته المخصوصة
وعدده المخصوص ثم ما هذا التماثل انما يتصور في اوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه اولى
قيل لهم قد كان يمكنكم ان تجابوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصلح ولكن … متماثلين
الفلاسفة لم يدعوا انهما خلافا احدهما تخصيص جهة الحركة التي للافلاك والثاني تخصيص موضع القطبين من الافلاك
فان كل نقطتين متقابلتين مفروضتين في الخط الواصل من احدهما الى الثاني يمر بمركز الكرة فانه يمكن ان تكونا قطبين
فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح ان تكون قطبا الكرة التي بعينها عن سائر النقط التي من تلك الكرة

بلغ

ليس مثال هذه القضايا الا على رباط الخبر بالمخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيما وكذلك ليس كان احدهما في
زمان والآخر ليس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله والعالم فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات
هذه المقابلة التي مثل بها وانما تصح المقابلة التي لا شك فيها اذا قايسنا عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما
يجب ان يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان فاذا لم يصح ان يكون عدم العالم في وقت وجود العالم فهو
ضد قبله والعدم متقدم عليه والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي حل
هذا القول من الاختلال بعنوان المقابلة ان اخذت المقابلة بين الله والعالم فمن هذه الجهة بطل نقيض هذا القول
ولا يكون ما انا نفي الذي حكاه عن الفلاسفة قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول
المفهوم الكلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة
الينا بدليل انا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكنا عند ذلك نقول
كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به العدم الاول او العدم الثاني الذي هو بعد الوجود ودليل
هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير بعينها ماضيا فيعبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله لعجز الوهم عن توهم موجود مبتدأ الا مع
قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه يظن انه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كعجز الوهم عن ان يقدر تناهي
الجسم في جانب الرأس مثلا الا على سطح له فوق فيتوهم ان وراء العالم مكانا اما ملأ واما خلأ واذا قيل ليس فوق
سطح العالم فوق ولا بعد ابعد منه امتنع الوهم من الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود
محقق نفر عن قبوله وكما جاز ان يكذب الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لا نهاية له بان يقال الخلاء
ليس مفهوما في نفسه واما البعد فهو تابع للجسم الذي تتباعد اقطاره فان كان الجسم متناهيا كان البعد الذي
هو تابع له متناهيا وانقطع الخلاء والملاء غير مفهوم فثبت انه ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان

الوهم لا يذعن لقبوله فكذلك يتوهم كما ان البعد المكاني تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما
ان ذلك امتداد اقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تناهي اقطار الجسم يمنع من اثبات بعد مكاني وراءه فكذا قيام
الدليل على تناهي الحركة من طرفيه يمنع من تقدير بعد زماني وراءه وان كان الوهم متشبثا بخياله ولا يرعوي عنه ولا فرق
بين البعد الزماني الذي ينقسم بالعبارة عنه عند الاضافة الى قبل وبعد وبين المكاني الذي ينقسم بالعبارة عنه عند الاضافة
الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الا خيال وهمي كما في الفوق وهما
لازم فليتامل   حاصل هذا القول معاندتان احدهما ان توهم الماضي والمستقبل الذين هما القبل والبعد شيئان   معاندتان ذكر
موجودان بالقياس الينا وهمنا اذ قد يمكننا ان نتخيل مستقبلا صار حاضرا وماضيا كان مستقبلا واذا كان ذلك كذلك
فليس الماضي والمستقبل من الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء يفعله النفس فاذا بطل وجود الحركة
فيبطل مفهوم هذه النسبة والقياس والجواب ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يفعله الذهن في الحركة لكن
الحركة ليست بزمان ولا الزمان لانه ليس يمنع وجود الزمان الا مع الموجودات التي لا تنفك الحركة واما وجود الموجودات
المتحركة او تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فان ليس هناك الا موجودان موجود ينفك الحركة وموجود ليس ينفك الحركة
وليس يمكن ان ينقلب احد الموجودين الى صاحبه الا لو امكن ان ينقلب الضروري ممكنا فلو كانت الحركة غير ممكنة ثم
وجدت لوجب ان ينقلب طبيعة الموجودات التي لا تنفك الحركة الى طبيعة التي تنفك الحركة وذلك مستحيل واما كان ذلك
كذلك لان الحركة هي في شيء فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم كانت الاشياء القابلة لها موجودة في زمان لان الحركة انما هي
ممكنة فيما ينفك السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه امكان اصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا ولكن لا بد
للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد ان يقترن بعدم الحادث موضوع يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحامل
في سائر الاضداد وذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل

لها من الحرارة الى البرودة واما العناد الثاني وهو اقوى هذه العنادات فانه ينقسم الى جنبتين وحاصله ان الوهم اذا قبل
ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك فهو مثل توهم الخيال ان اخر جسم العالم وهو الفوق مثلا ينتهي اما الى
جسم اخر واما الى خلاء وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لا نهاية له
امتنع بعد غير متناه وان امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان ينتهي كل جسم الى جسم اخر او الى شيء فيه بعد وهو الخلاء
مثلا ويمر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان شيء تابع لها فان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت كل
حركة اولى حركة متناهية او لا متناهية الطرف لا جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى
حركة اخرى وهذه المعاندة كما قلنا اجنبية وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرات كتاب السفسطة وذلك لان الجسم هو الكم
الذي له وضع وله يوجد في كل وهو الزمان مع الحركة هو الكم الذي له وضع وكل من الجسم جعل امتناع عدم التناهي
في الكم الذي له الوضع دليلا على تناهيه في الكم الذي لا وضع له او جعل فعل النفس في توهم الزيادة على ما كان بعضها ان نفعل
من باب واحد وذلك غلط بين فان توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل ويلحقه انتهى الى عظم اكبر منه ليس شيئا
موجودا في جوهر العظم ولا في حده واما توهم القبلية والبعدية في الحركة المحدثة فشيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن ان يكون حركة
محدثة الا في زمان اعني ان يفعل الزمان على مبدئها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية لزمان اخر اذ
كان حد الآن انه الشيء الذي هو نهاية للماضي ومبدأ المستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر متوسط ضرورة بين الماضي والمستقبل ومن
تصور حاضر ليس قبله ماض فهو محال وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وهو معه لان الخط ساكن فيمكن ان
يتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لاخر والآن ليس يمكن ان يوجد الا مع الزمان الماضي والمستقبل ولا معه لانه يوجد
بعد الماضي وقبل المستقبل وما لا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماض
فسبب هذا الغلط تشبيه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث فلا بد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون

في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما فبقي ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجد
وبين كل آنين زمان لان الآن لا يلي الآن كما ان النقطة لا تلي نقطة وقد تبين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدث فيه الحركة
زمان ضرورة لانه متى تصورنا آنين في الوجود حدث بينهما زمان ولابد فالفوق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن
يشبه النقطة ولا الكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجود آن ليس بحاضر وحاضر ليس قبله ماض موجود
برفع الزمان والآن لوضعنا انه بعده ماض ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فهذا الوضع يبطل نفسه ولذلك ليس يصح وجود
القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبل يرفع المحدث والذي يرفع الكم للفوق فهو بعكس هذا
لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل المطلق واذا ارتفع هذان ارتفع الثقيل والخفيف
وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب ان ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب لان الجسم المستقيم الابعاد
يمكن فيه الزيادة وما امكن فيه الزيادة فليس له حد بالطبع ولذلك وجب ان ينتهي الجسم المستقيم الى محيط جسم
كري اذ كان هو التام الذي لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طلب الذهن ان يتوهم في الجسم الكري
انه يجب ان ينتهي الى شيء غيره فقد توهم باطلا فهذه كلها امور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يرتع في
في النظر على الترتيب الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما يتبع النهاية العظم لان النهاية يتبع العظم من قبل
انها موجودة فيه كما يوجد العرض في موضوعه المتشخص بتشخصه والمشار اليه بالاشارة الى موضوعه وكونه موجودا في
المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في لزوم الزمان والحركة بل لزوم الزمان عن الحركة اشبه شيء بلزوم العدد
عن المعدود اعني انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولا يتكثر بتكثره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك
كان الزمان واحدا لكل حركة ومتحرك وموجودا في كل مكان حتى لو توهمنا قوما حبسوا منذ الصبى في مغارة من الارض
لكنا نقطع انهم كانوا يدركون الزمان وان لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك يرى ارسطوطاليس

ان وجود الحركات في الزمان اشبه شيء بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكثر بتكثر المعدودات
ولا يتعين بتعين مواضع المعدودات ولذلك كانت خاصية تقدير الحركات وتقدير وجود الموجودات
المتحركة من جهة ما هي متحركة كما يقدر العدد اعيانها ولذلك يقول ارسطوطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر
الذي فيها واذا كان هكذا فان فرضنا معدودا ما حادثا ليس يلزم ان يكون العدد حادثا بل واجب ان كان معدودا
ان يكون عدد قبله كذلك واجب ان كان ههنا حركة حادثة ان يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان لوجب حركات الى النهاية
حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا انما يفهم لك من طبيعة الزمان بعد شيء من طبيعة العظم
ابو حامد محتجا عن الفلاسفة فان قيل بهذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت لانه كري وليس للكرة فوق
ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها تلي رأسك والاخرى تحت من حيث انها تلي رجليك فهو اسم تجدد له
بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على جانب الاخر من كرة
الارض واقفا يحاذي اخمص قدميك بل الجهة التي تقدرها فوقك من اجزاء السماء نهارا هو بعينه تحت الارض ليلا
وما هو تحت الارض يعود الى فوق بالدور واما الاول لوجود العالم لا ينقلب آخرا وهو كما لو قدرنا خشبة احد طرفيها غليظ
والاخر دقيق فاصطلحنا على ان نسمي الجهة التي تلي الدقيق فوقا الى حيث ينتهي والجانب الاخر تحتا لم يظهر بهذا اختلاف ذاتي
في اجزاء العالم بل هي اسامي مختلفة قيامها بهيئة هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل
فالفوق والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف اجزاء العالم وسطوحه فيه واما العدم المتقدم على العالم والنهاية الاولى
لوجوده فوجود ذاتي لا يتصور ان يتبدل فيصير آخرا ولا العدم المقدر عند فناء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور
ان يصير سابقا فطرفا نهاية وجود العالم الذي احدهما اول والثاني آخر طرفان ذاتيان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل
الاضافة اليهما بخلاف الفوق والتحت فاذا امكننا ان نقول ليس للعالم فوق ولا تحت ولا يمكنكم ان تقولوا

ليس لوجود العالم قبل ولا بعد واذا ابطل القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يعبر عنه بالقبل والبعد   هذا الكلام الذي هو
جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك ان حاصله ان الفوق والسفل هما امران مضافان ولذلك عرض لهما
التسلسل الوهمي وليس التسلسل الذي في القبل والبعد فليس وهميا اذ لا اضافة هنالك وانما هو عقلي ومعنى هذا ان الفوق المتوهم
للشيء يمكن ان يكون متوهم سفلا والسفل يمكن ان يتوهم فوقا وليس العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبلا يمكن ان
يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فان شك بعد هذا باق عليهم لان الفلاسفة يرون ان هنا فوقا بالطبع و
هو الذي يتحرك اليه الخفيف وسفلا بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والا لكان الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع
ويرى ان نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في التخيل ان ينتهي اما الى خلاء او ملاء فهذا الدليل انما اكثر في حق
الفلاسفة من وجهين احدهما انهم يضعون فوقا باطلاق وسفلا باطلاق والثاني ان الخصوم منهم لم يقولوا
الى ليس العقل في تخيل ان للفوق فوقا ومرور ذلك الى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك التخيل من قبل انهم
يشاهدون عظما متصلا بعظم كالمرئي هذا شيئا محدودا الاول قبل ولذلك نقل ابو حامد من لفظ الفوق والاسفل
الى الوراء والخارج فقال مجيبا للفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل
الى لفظ الوراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب الغلط فانكر هذه النقلة معاندة الفلاسفة
من تشبيه النهاية في الزمان بالنهاية في العظم ونحن قد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبينا انها معاندة سفسطائية
فلا معنى لاعادة القول   ابو حامد   حجة ثانية لهم في الزام قدم الزمان قالوا لا
عندكم في ان الله تعالى كان قادرا على ان يخلق العالم قبل ان خلقه بقدر سنة او مائة سنة او الف سنة وما لا نهاية
له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من اثبات شيء قبل وجود العالم ممتد مقدر بعضه اطول من
البعض   حاصل هذا القول انه متى توهمنا حركة وجدنا معها امتدادا مقدرا لها كانه مكيال لها والحركة مكيلة له

ونجد هذا المكيال والامتداد يمكن ان نفرض فيه حركة اطول من الحركة المفروضة الاولى بنهايات وبها ونقيها بهذا الامتداد
نقول ان الحركة الواحدة اطول من الثانية واذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من اوله الى الآن وليفرض
مثلا ان ذلك هو الف سنة ولان الله تعالى هو قادر عندكم ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون امتداد الذي يقدره
اطول من الامتداد الذي يقدر العالم الاول بمقدار محدود وكذلك يمكن ان يخلق قبل هذا الثاني ثالثا وكل واحد من
هذه العوالم يجب ان يتقدم وجوده امتداد يمكن فيه ان يقدر فيه مقدار وجوده واذا كان هذا الامكان في العوالم الى غير نهاية
اي يمكن ان يكون قبل العالم عالم وقبل ذلك العالم عالم ويمر الامر الى غير نهاية فههنا امتداد متقدم جميع هذه العوالم
فهذا الامتداد المقدر لجميعها ليس يمكن ان يكون عدما فان العدم ليس بمقدر ولا يكون الا كمية فان مقدار الكم
كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسميه الزمان وهو ظاهر انه متقدم بالوجود على كل شيء يتوهم حادثا كما ان المكيال يلزم ان
يكون متقدما على المكيل في الوجود فانه لو كان هذا الامتداد الذي هو الزمان حادثا لحدوث حركة اول لوجب ان يكون
قبلها امتداد هو المقدر له وفيه كان يحدث كالمكيل لها كذلك يجب ان يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداد يقدره
فاذن ليس هذا الامتداد حادثا لانه لو كان حادثا لكان له امتداد يقدره لان كل حادث له امتداد يقدره وهو الذي يسمى
الزمان فهذا هو وجه الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقة ابن سينا في اثبات الزمان لكن في بعضها عسر من
قبل انه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع الا اذا سلم ان الامكانات التي قبل العالم
من طبيعة الممكن الوجود في العالم اعني انه كما ان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه ان تلحقه الزمان كذلك الذي قبل العالم
فهذا بين في الممكن الذي في العالم ولذلك يمكن ان نتوهم منه وجود الزمان   ابو حامد والاعتراض ان
هذا كله من عمل الوهم واقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق
الفلك الاعلى في سمكه اكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة اذرع وكذلك يرتقي

اللازم الى غير نهاية فنقول في هذا اثبات بعد وراء العالم له مقدار وكمية اذ الاكبر بذراعين او ثلثة اذرع يشغل مكانا اكبر مما كان
يشغل الاخر بذراعين او ثلثة فوراء العالم بحكم هذه الكمية يستدعي ذا كم وهو الجسم او الخلاء فوراء العالم خلاء او ملاء فما الجواب عنه
وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم اصغر مما خلقها بذراع او ذراعين وهل بين التقديرين تفاوت
فيما ينتفي من الملاء وشغل الاحياز اذ الملاء المنتفي عند نقصان ذراعين اكثر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء
مقدرا والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود
العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق   هذا الالزام صحيح اذا جوز تزيد
مقدار جسم العالم الى غير نهاية وذلك انه يلزم على هذا ان يوجد عن الباري سبحانه شيء متناه بعده امكانات لا نهاية
لها واذا جاز هذا في امكان العظم جاز في امكان الزمان فيوجد زمان متناه من طرفيه وان كان قبله امكانات زمانية لا نهاية
لها والجواب عن هذا ان توهم كون العالم اكبر او اصغر ليس بصحيح بل هو ممتنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعا ان
يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم ممتنعا اذ لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هنالك
الا طبيعتان طبيعة الضروري والممتنع وهو بين ان حكم العقل على وجود الطبائع الثلث لم يزل ولا يزال كحكمه على وجود
الضروري والممتنع وهذا الالزام لا يلزم الفلاسفة لانهم يعتقدون ان العالم ليس يمكن ان يكون لا اصغر مما هو ولا اكبر
ولو جاز ان يكون عظم اكبر من عظم ويمر ذلك الى غير نهاية لجاز ان يوجد عظم لا اخر له ولو جاز ان يوجد عظم لا نهاية له
لوجد عظم بالفعل لا نهاية له وذلك مستحيل وهذا شيء قد صرح به ارسطاطاليس اعني التزيد في العظم الى غير نهاية مستحيل
ولا على راي من يجوز ذلك لمكان الحجة من عجز الخالق فانه يصح له هذا لان الامكان هنا يكون عندنا على كما هو محل
العالم عند الفلاسفة ولذلك من يقول بحدوث العالم حدوثا زمانيا ويقول ان كل جسم في مكان يلزمه ان
قبله مكان وفي ذلك الا جسم يكون جزءه فيه اما خلاء او ملاء وذلك ان المكان برهان عدم المحدث من مطلق وجود

الخلاء ويقول تناهي الجسم ليس يقدر ان يضع العالم محدثا وكذلك من اكثر من متاخري الاشعرية وجود الخلاء فقد فارق
اصول القوم ولم ار ذلك لهم ولكن حدثني به لك بعض بقيتي بمذاهب اهل القوم ولو كان فعل ما لا استيداد العالم
للحركة الذي هو كالكيل للحركة هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم اكبر او اصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود
لان الزمان ليس هو شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود
فينبغي ان يكون هذا الفعل للذهن من افعاله الصادقة المنسوبة الى العقل لا من افعاله المنسوبة الى الخيال
ابو حامد فان قيل ونحن نقول ان ما ليس بممكن فغير مقدور وكون العالم اكبر مما هو عليه واصغر ليس بممكن فلا يكون مقدورا
هذا جواب لما استغنى الاشعريين من ان وضع العالم لا يمكن الباري ان يصيره اكبر ولا اصغر وهو تعجيز للباري
سبحانه لان العجز انما هو عجز عن المقدور لا عن المستحيل   ابو حامد رادا عليهم وهذا العذر باطل من ثلثة اوجه احدها
ان هذا مكابرة للعقل فان العقل في تقدير العالم اكبر او اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقدير الجمع بين السواد و البياض
والوجود والعدم والممتنع هو الجمع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو تحكم بارد فاسد
القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادي الراي واما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول
بامكان هذا او بعدمه مكانه مما يحتاج الى برهان ولذلك صدق في قوله انه ليس امتناع هذا كتقدير الجمع بين السواد و البياض
لان هذا معروف بنفسه استحالته واما كون العالم لا يمكن ان يكون اصغر او اكبر مما هو عليه فليس معروفا بنفسه والمحالات
وان كانت ترجع الى المحالات المعروفة بانفسها فهي ترجع تحويل حسيد بها ان يكون ذلك معروفا بنفسه او في المحال
ان يكون يلزم عن وضعه لزوما قريبا او بعيدا محال من المحالات المعروفة بانفسها انها محال مثال ذلك انه يلزم عنه
فرض العالم يمكن ان يكون اصغر او اكبر يلزم ان يكون خارجه مثلا ملاء او خلاء او وضع خارجه ملاء او خلاء فكان
محال من المحالات اما الخلاء فوجود بعد مفارق واما الجسم متحركا اما الى فوق واما الى اسفل واما مستديرا فان

ذلك كله وجب ان يكون جزءا من عالم اخر وقد تبين ان وجود عالم اخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي واقل ما يلزم عن الخلاء
لان كل عالم لابد له من اسطقسات اربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن احب ان يقف على هذه فليقرا المبادي في المواضع
التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي اشترط تقدم وجودها في الناظر نظر البرهان ثم ذكر وجه الثاني انه ان كان
العالم على ما هو عليه لا يمكن ان يكون اكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا ممكن والواجب مستغن عن علة فقالوا بما قاله الدهرية
من نفي الصانع ومن نفي سبب الاسباب وليس هذا مذهبكم الجواب عن هذا ان المجيب بمذهب ابن سينا فقريب وذلك ان الواجب
الوجود بذاته وواجب الوجود بغيره والجواب في هذا عندي اقرب وذلك انه يجب في الاشياء الضرورية على هذا القول ان

قسمان واجب الوجود

لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الالة التي ينشر بها الخشب الة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة اعني لا يمكن
يكون من غير حديد ولا يمكن ان يكون بغير شكل المنشار ولا يمكن ان يكون المنشار باي قدر اتفق وليس احد يقول
ان المنشار هو واجب الوجود فانظر ما اخس هذه المغالطة ولو ارتفعت الضرورة عن كميات الاشياء المصنوعة وكيفياتها وموادها
كما توهمه الاشعرية في المخلوقات مع الخالق لارتفعت الحكمة الموجودة في الصانع وفي المخلوقات وكان يمكن ان يكون
كل فاعل صانعا وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله ابطال للعقل والحكمة ابو حامد الثالث ان هذا الفاسد
لا يعجز الخصم عن مقابلته بمثله ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكنا بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة
ولا نقصان فان قلتم فقد انتقل القديم من العجز الى القدرة قلنا لا لان الوجود لم يكن ممكنا فلم يكن مقدورا وامتناع حصول ما
ليس بممكن لا يدل على العجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعا فصار ممكنا قلنا ولم يستحيل ان يكون ممتنعا في حال ممكنا في
حال فان قلتم ان الاحوال متساوية قيل لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار ممكنا واكبر منه بمقدار ظفر ممتنعا
فان لم يستحل ذا فهذا لا يستحيل فهذه طريقة المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى لها وانما المسلم
ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه بتلبيسه شيئا اخر

قلت

حاصل هذا القول ان يقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة اعني قول القائل ان العالم امكن ان
يكون اكبر او اصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب من يرى ان الامكان متقدم خروج الشيء الى
الفعل اعني وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع مع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان والان
جحد تقدم الامكان للشيء الممكن جحد للضرورات لان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان الشيء الذي ليس ممكنا
قبل وجوده فهو ممتنع ضرورة وانزال الممتنع موجودا كذب محال واما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن لا كذب مستحيل وقولهم
ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متضادان لا يجتمعان في ان واحد فهو لازم لهم الا يوجد امكان لا
مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول ليس هو ان ينتقل القديم من العجز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا الا من لا يقدر
على فعل الممتنع وانما اللازم الصحيح ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجوب وهذا مثل انقلاب الضروري
ممكنا وكون الشيء ما ممتنعا في وقت ممكنا في وقت لا يخرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك ان الكل
ممكن فوجوده مستحيل في حال وجود ضده في موضوعه فاذا سلم الخصم ان شيئا ما ممتنعا في وقت وممكنا في وقت اخر
فقد سلم ان الشيء طبيعته الممكن المطلق لا طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض العالم ممتنعا قبل وجوده وهذا لا نهاية له
ان يكون اذا حدث انقلب طبيعة الممتنع الى الامكان مع هذه مسئلة غير التي كان الكلام فيها وقد خرجوا
من مسئلة الى مسئلة فعل السفسطائيين واما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكروه من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم
ان الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل ابدا لو اراده وليس في هذا القدر ما يثبت زمان ممتد الا ان يضيف الوهم بتلبيسه شيئا
اخر فان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب ثبوت زمان ممتد كلا الزمانين ففيه ما يوجب امكان وقوع العالم مع هذا او مقارنا له ابدا
وذلك ان الله اذا سلم انه قادر على الفعل فليس هنا ما يمنع مقارنة فعله على الدوام لوجوده بل لعل
هو الذي يدل على امتناع وهو ان لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت اخر ولا نقول فيه انه قادر الا في اوقات

محدودة متناه وهو موجود ازلي لم يفعله قبل فعادت المسئلة الى انه هل يجوز ان يكون العالم قديما او محدثا او لا يجوز ان يكون قديما او لا يكون
ان يكون محدثا او يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا اولا او لا فان
لم يكن للعقل امكان للوقوف على واحد من المقدمات ابطالا او اثباتا فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا علمت ان
الاول لا يجوز عليه ترك تفعيل الافضل وفعل الادنى لا يفعل فاي نقص اعظم من ان يوضع فعل القديم متناهيا
محدودا كالفعل المحدث مع ان الفعل المحدود انما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير المحدود الوجود
الفعل فهذا كله كما ترى لا يخفى على من له ادنى بصر بالمعقولات فكيف يمتنع على القديم ان يكون قبل الفعل الصادر منه
الان وقبل ذلك الفعل فعل وهلم جرا كذلك في ازمنة تنتهي الى غير نهاية فان من لا اول لوجوده الزمان لا يحيط به طرف فيلزم
ضرورة ان يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخى فعله عن وجوده
الا ان يكون بتقصير من وجوده شيء اعني ان لا يكون على وجوده الكامل او يكون من ذوي الاختيار حتى يتراخى فعله
عن وجوده عن اختياره ومن يضع ان القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع ان فعله بجهة ما مضطر او انه لا باختيار
لا من قبل الجهة في فعله

الدليل الثالث على قدم العالم

قال ابو حامد تمسكوا بان قالوا وجود العالم
ممكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم
ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن ان يوصف العالم فيه بانه ممتنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل
فالممكن على وفق الامكان ايضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده انه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده
ابدا لم يكن محالا وجوده ابدا والا فان كان محالا وجوده ابدا بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدا وان بطل قولنا انه
ممكن وجوده ابدا بطل قولنا الامكان لم يزل وان بطل قولنا الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له
اول واذا صح ان له اولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم ممكنا ولا كان الله عليه قادرا

اما من تسلم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه ان يكون العالم ازليا الا ان لم يزل
ممكنا ان وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزم عنه محال وما كان ممكنا ان يكون ازليا فواجب ان يكون ازليا
لان الذي يمكن فيه ان يقبل فيه الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا الا لو امكن ان يعود الفاسد ازليا ولذلك
يقول الحكيم ان الامكان في الامور الازلية هو ضروري

ابو حامد الاعتراض ان يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث
فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه واذا قدر موجودا ابدا لم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه
وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو او خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا اخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية
ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجود ملأ مطلق لا نهاية له غير ممكن وكذلك وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما
يقال الممكن جسم متناهي السطح ولكن لا يتعين في التقدم والتاخر فاما كونه حادثا متعينا فانه الممكن لا غير
اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد ولم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازليا واما من وضع ان قبل
العالم امكانات للعالم غير متناهية بالعدد كما وضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمه ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل
العالم الثاني عالم ثالث وهلم جرا الى غير نهاية كالحال في اشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود
المتاخر مثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما اخر وقبل ذلك الاخر اخر
فقد لزم ان ينتهي الامر الى غير نهاية والا لزم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم اخر وذلك لا يقول المتكلمون
ولا يعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم اخر الى غير نهاية فان الله
[illegible] فقد يظن به انه ليس محالا لكن اذا كان ذلك ادى الفحص عنه ظهر انه محال لانه يلزم ان يكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد
الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدوره عن المبدأ الاول بالنحو الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط متحرك
ازلي وحركة ازلية فيكون هذا العالم جزءا من عالم اخر كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فاضطرا

لما ينتهي الامر الى عالم ازلي لا شخص له ويتبين فاذا وجب قطعها فقطعها بهذا العالم اولى اعني بانه الجرم الازلي

الدليل الرابع وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون
المادة حادثة وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثة بحال
ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان
الامكان الذي من قبل القابل ليس ينبغي ان يعتقد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قولنا
في زيد انه يمكن ان يفعل كذا غير قولنا في المفعول انه يمكن ولذلك نشترط في امكان الفاعل امكان القابل لانه اذا
كان الفاعل لا يمكن ان يفعل ممتنعا واذا لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث في غير موضوع اصلا ولا ان
يكون الفاعل هو الموضوع ولا الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان
هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا يكون لها مادة لانها كانت تحتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية
بل ان كانت مادة متكونة فمن جهة ما هي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فانما يتكون من شيء فاما ان
يمر الى غير نهاية على استقامة في مادة متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازليا لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه
واما ان يكون الصور متعاقبة على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها ازليا ودوريا فان كان ذلك كذلك
وجب ان يكون هاهنا حركة ازلية تفيد هذا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه ظاهر ان كون كل
واحد من المتكونات هو فساد للاخر وفساده هو كون لغيره ولا يتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب
الشيء وتغيره مما بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي
يوصف بالكون اعني الذي يتحول فانه يكون فبقي ان يكون هاهنا شيء حامل للصور المتضادة وهي التي
تتعاقب الصور عليها   ابو حامد الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكروه يرجع الى قضاء العقل
... ذلك الى علم القديم ... فكذا فان العلم يستدعي معلوما فالامكان للمعلوم عند العلم لا محالة وهو وصف [illegible]
... اليه وليس الا المادة فكل حادث فقد سبقته مادة فلم

نكلما

فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكنا فان امتنع سميناه مستحيلا وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه
واجبا فهذه قضايا عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفا له بدليل ثلاثة امور احدها ان الامكان لو استدعى
شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للممتنع في
ذاته وجود ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المادة   اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين
فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي امرا موجودا خارج النفس اذ كان الصادق كما قيل في حده انه الذي
يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء انه ممكن ان يستدعي هذا الفهم شيئا يوجد فيه هذا الامكان
واما الاستدلال على انه لا يستدعي معقول الامكان موجودا يستند اليه بدليل ان الممتنع لا يستدعي موجودا يستند اليه
فقول سفسطائي وذلك ان الممتنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لان الممتنع هو مقابل
الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعي
موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجود الخلاء ممتنع فان
وجود ابعاد مفارقة ممتنع خارج الاجسام الطبيعية او داخلها ونقول ان الضدين ممتنع وجودهما في موضوع واحد
ونقول انه ممتنع ان يوجد الاثنان واحدا اعني في الوجود وهذا كله بين بنفسه فلا معنى لتكثير هذه المغالطة
التي اتى بها ههنا   ابو حامد والثاني ان السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما ممكنين فان كان
هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرآن عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن ان يسود وان يبيض فاذن ليس السواد
والبياض ممكنا ولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته ممكن او
واجب او ممتنع ولا بد من القول بانه ممكن فدل ان العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضيف
اليها الامكان   هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذي يقال على الموضوع يقابله

الممتنع والذي يقع على المقبول يقابله الضروري والذي يتصف بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من
الامكان الى الفعل من حيث هو خارج الى الفعل لانه اذا خرج ارتفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة
ما هو بالقوة والحامل لهذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من
حد الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ ان يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا
من جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا قالت المعتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك ان العدم مضاد
الوجود وكل واحد منهما يخلف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه ولما كان
نفس العدم ليس يمكن فيه ان ينقلب وجودا ولا نفس الوجود ان ينقلب عدما وجب ان يكون القابل لهما شيئا ما غيرهما
وهو الذي يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون و
التغير ولا الشيء الكائن بالفعل ايضا يتصف بذلك لان الكائن اذا صار بالفعل ارتفع عنه وصف التكون والتغير و
الامكان فلا بد اذا من شيء يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود كالحال في انتقال الاضداد
بعضها الى بعض اعني انه يجب ان يكون لها موضوع تتعاقب عليه الا انه في التغير الذي في سائر الاعراض بالفعل
وهو في الجوهر بالقوة وليس نقدر ايضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الشيء الذي بالفعل اعني الذي منه
الكون من جهة ما هو بالفعل لان ذلك ايضا معدوم والذي منه الكون يجب ان يكون جزءا من المكون فان ذاتها موضوع
وهو القابل للامكان وهو الحامل للتغير والتكون وهو الذي يقع فيه التكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود وليس يقدر
ايضا ان نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل اعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان ذلك كذلك لم يكن الموجود
وذلك ان التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة يرى
انها لا تتعرى من الصورة الموجودة بالفعل اعني لا تتعرى من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا

الى

الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت
موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهيولى وهي علة الكون والفساد
وكل موجود يتعرى من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد   ابو حامد والثالث ان النفوس
الآدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا
والمحققون منهم ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع
الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ماذا يرجع فينقلب عليهم هذا الاشكال   لا اعلم احدا من الحكماء قال
ان النفس حادثة حدوثا حقيقيا ثم قال انها باقية الا ما حكاه عن ابن سينا وانما الجميع على ان حدوثها هو
اضافي وهو اتصالها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا لاتصال شعاع الشمس
بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة الامكان للصور الحادثة الفاسدة بل هو امكان على نحو ما يزعمون
ان البرهان ادى اليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولى ولا يقف على مذاهبهم في هذه الاشياء الا من
نظر في كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة وتعلم عند معلم عارف فتعرض ابي حامد الى مثل هذه الاشياء العويصة
هذا التعرض لا يليق بمثله فانه لا يخلو من احد امرين اما انه فهم هذه الاشياء على حقائقها فتوهمها هاهنا على غير حقائقها وذلك من
فعل الشرار واما انه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض الى القول فيما لم يحط به علما وذلك من فعل الجهال والرجل يجل
عندنا عن هذين الوصفين ولكن لا بد للجواد من كبوة فكبوة ابي حامد وضعه هذا الكتاب ولعله اضطر الى ذلك من
اجل زمانه ومكانه   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل
الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه
لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم الى قوله فيكون الامكان راجعا بهذا الطريق
فالعلم والمعلوم امران اثنان احدهما تابع والآخر متبوع ولو قدرنا اعراض العقلاء عن

هو كلام صحيح وانت تبين في ذلك ما ذكرته من نفي طبيعة الممكن ... ابو حامد هذا التحكما والجواب ان رد الامكان
والوجوب والامتناع الى قضايا عقلية صحيح وما ذكروه من ان معنى قضايا العقل علمه والعلم يستدعي معلوما
فيقول له معلوم كما ان اللونية والحيوانية وسائر القضايا الكلية ثابتة في العقل عندهم وهي علوم لا تكون بلا معلوم لها
ولكن لا وجود لمعلوماتها في الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان
وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير معقولة ولكنها سبب لان ينتزع العقل منها قضية مجردة
عن المادة عقلية فاذا اللونية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس
بسواد ولا بياض ولا غيره من الالوان وثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الاذهان
لا في الاعيان فان لم يمتنع هذا لم يمتنع ما ذكرناه ... هذا الكلام سفسطة لان الامكان هو كلي للجزئيات موجودة
خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علما للمعنى الكلي ولكنه علم للجزئيات هو كلي يفعله الذهن في الجزئيات عند ما
تجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد فالكلي ليست طبيعته طبيعة الاشياء التي هو لها كلي وهو
القول غالط فاحد ان طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون ان يكون هنالك جزئيات يستند اليها هذا الكلي
اعني الامكان الكلي والكلي ليس بمعلوم الاشياء لان علم الاشياء هو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولولا ذلك
لكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كاذبا وانما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية
بالذات لا بالعرض والامر بالعكس اعني انها جزئية بالعرض كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي
كلية غلط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية امكن
ان يحكم عليها حكما صادقا والا اختلطت عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه الطبائع واين فان قول
الفلاسفة الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان ليس يريدون انها ليست موجودة اصلا في الاعيان بل يريدون

انها

انها موجودة بالقوة وكان ممكن خارج النفس بالقوة ولولا ذلك فان في هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن وبها رام

غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة اصلا لكانت كاذبة وان كانت خارج الاذهان موجودة بالقوة

ان يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونهما يجتمعان في الوجود الذي بالقوة ثم وضع ان الفلاسفة يقولون انه
ليس للكليات خارج النفس وجود اصلا فانتج ان الامكان ليس له وجود خارج النفس فما اقبح هذه المغالطة واخبثها
ابو حامد واما قولهم لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كان الامكان ينعدم فيقول لو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكلية وهي
هي الاجناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقول فكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين
الطبيعتين وان زعموا انها تكون باقية في علم الله تعالى فكذلك القول في الامكان والالزام واقع والمقصود اظهار تناقض
كلامهم ... الذي يظهر من هذا القول سخافة وتناقض وذلك انه اقنع ما امكن فيه ابتنائه على مقدمتين احدهما
ان الامكان معنى جزئي خارج النفس وكلي وهو معقول لتلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وان قالوا ان طبيعة الجزئيات خارج
النفس هي طبيعة الكلي وهذا كله سخافات وكيف ما كان فان الكلي له وجود ما خارج النفس ... ابو حامد واما العذر عن الامتناع
بانه يضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمتنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شريك لله تعالى محال وليس ثم مادة
يضاف اليها الامتناع فان زعموا ان معنى استحالة الشريك ان انفراد الله بذاته وتوحده واجب والانفراد مضاف اليه
فنقول لهم ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس متفردا فان زعموا ان انفراده عن النظير واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة
اليه قلنا ليس معنى انفراد الله عن العالم كانفراده عن النظير فان انفراده عن النظير واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة
غير واجب فنتكلف اضافة الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكلفوه في رد الامتناع الى ذاته بتعليق عبارة الامتناع الى الوجوب
ثم باضافة الانفراد اليه بعد الوجوب واما العذر عن السواد والبياض فانه لا نفس له ولا ذات منفرد
بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته
هذا كله كلام ساقط فانه لا شك ان قضايا العقل انما هو حكم له على طبائع الاشياء خارج النفس فلو لم يكن خارج النفس ممكن لا ...

ممتنع لكان قضاء العقل بذلك كلا قضاء وفرق بين العقل والوهم ووجود شيء بعد شيء انما يمتنع الوجود في الوجود كما ان وجود
واجب الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة   ابو حامد ثم العدة تبطل بالنفوس الحادثة فانها ذوات
متقررة واما سابقة على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه وقولهم ان المادة ممكن لها ان تدبرها النفوس فهذه اضافة
بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى امكان الحدوث ان القادر عليه ممكن في حقه ان يحدثه فيكون اضافة
الى الفاعل مع انه ليس منطبعا فيه كاضافة النفس الى البدن المنفعل مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل
والنسبة الى المنفعل اذا لم يكن انطباع في الموضعين   يريد انهم يلزمهم ان يضعوا الامكان الذي هو للنفس غير
منطبع في المادة ان يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لان الصدر عن الفعل فيستوي الامكانان
وذلك شيء شنيع وذلك ان على هذا الوضع تأتي النفس كانها تدبر البدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا يكون
النفس في البدن كما لا يكون الصانع في المصنوع والجواب انه لا يمتنع ان يوجد من الكمالات التي تجري مجرى
الهيئات ما يفارق محله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فان كان البدن كالآلة للنفس فهي
هيئة مفارقة وليس الامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعا اعني الامكان الذي في المنفعل والامكان
الذي في الفاعل ولذلك كانت الآلات محركة متحركة فمن جهة انها محركة يوجد فيها الامكان الذي في الفاعل و
من جهة انها متحركة يوجد فيها الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة ان يضعوا الامكان
الذي في القابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وايضا الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس هو حكما عقليا
فقط بل حكم على شيء خارج النفس فلا منفعة للمعاندة بتشبيه احد الامكانين بالاخر ولما شعر ابو حامد ان هذه
الاقاويل كلها انما يفيد شكوكا وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطائيين
فان قيل قد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات بالاشكالات فلم تحلوا ما اوردتموه من الاشكال

قلنا

قلنا المعارضة تبين فساد الكلام لا محالة وينحل وجه الاشكال في تمييز المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الا تكدير
مذهبهم والتعبير في وجوه ادلتهم بما نبين تهافتهم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب
ولا نستقصي القول في الادلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعويهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا
بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ونسميه قواعد العقائد ونعتني فيه بالاثبات كما اعتنينا في هذا الكتاب بالهدم
اما مقابلة الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضي هدما وانما يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض ذلك الاشكال بالاشكال
ولم يتبين عنده احد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله واكثر الاقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض
عند ضرب اقاويلهم بعضها ببعض وتشبيه المختلفات منها بعضها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعاندة التامة انما هي
التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الامر في نفسه لا بحسب قول القائل مثل ان الذي يمكن لخصومهم ان يدعوا ان
الامكان حكم ذهني مثل دعويهم ذلك في الكلي فانه لو سلم صحة التشبيه بينهما لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان
قضية تستند الى الوجود وانما كان يلزم عنه احد الامرين اما ابطال كون الكلي في الذهن فقط واما كون الامكان في الذهن فقط
وقد كان واجبا عليه ان يتصدى بتقرير الحق قبل ان يتصدى بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم لئلا يموت الناظر
قبل ان يقف على ذلك الكتاب او يموت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يصل الينا بعد ولعله لم يؤلفه وقوله انه
ليس يقصد في هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص انما قاله لئلا يظن به انه يقصد نصرة مذهب الاشعرية والظاهر من الكتب
المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن ابينها في ذلك واصحها نسبة اليه الكتاب المسمى بمشكاة الانوار

الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة

قال ابو حامد لتعلم ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كما انه ازلي لا بداية لوجوده فهو ابدي لا نهاية لآخره
ولا يتصور فساده وفناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك وادلتهم الاربعة التي ذكرناها في الازلية جارية في

الابديه والاعراض كالاعراض من غير فرق فانهم يقولون ان العالم ممتنع وعلته ازليه ابديه وكذلك الممتنع العلة و يقولون
اذا لم يعز العالم ممتنع المنع وعليه يراسخ الحدوث وهو بعينه جار في نفي الانقطاع وبهذا مسلكهم الاول و مسلكهم الثاني
ان العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه اثبات الزمان ومسلكهم الثالث ان الوجود
لو بقاه الله ابديا ام
الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون ابديا او ليس من ضر الحادث لم يكن له اخر ومن الفعل
وان يكون له اول ولم يوجب ان يكون للعالم لا محالة اخر الا ابو الهذيل العلاف فانه كما يحيل في الماضي دورات
لا نهاية لها كذلك في المستقبل وهو فاسد لان كل مستقبل قط لا يدخل في الوجود ولا اصلا ولا متساويا فاما الماضي فقد دخل
كله في الوجود حقا ولا وان لم يكن متساويا فان الماضي انه لا بعد بعد ما اذا لم ابدا بل اوجب العقل ان يكون انقطاعه فناه
فانما نعرف الواقع من قسمي الممكن بالشرع ولا مجال للنظر فيه بالمعقول واما قوله انما يلزم عن دليلهم الاول ان يكون ازليه
العالم فيما مضى لم يلزم فيما يستقبل صحيح كذلك في دليلهم الثاني والقول الذي يلزم من الدليل الثالث في المستقبل لم يزل
مثل ما يلزم في الماضي على رايهم فانما يحيل ان يكون العالم ازليا من الطرفين جميعا فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم
فما مضى وسنا نحيل ان يكون العالم ازليا
فما يستقبل الا ابو الهذيل العلاف
فان يرى ان يكون العالم ازليا ام
الزمان ليس له اول او ليس بزمان
امكانه وان امكانه حقيقة حالة ممتدة متقدرة بها وكذلك الامكان كما يجب الموجود الممكن اذا احتج الى الفعل كذلك لم يزل كان
وكان يظهر من هذا امتداد انه ليس له اول صح ان امتداد شيئا الا الزمان وتسميته سماه دهر الا معنى له اولا
الزمان مغاير للامكان والامكان مغاير للوجود المتحرك فالوجود المتحرك لا اول له ولعلهم لهم ان كل ما وجد
في الماضي فله اول فقضيته باطله لان لا اول هو صدق الماضي ازليا كما هو صدق في المستقبل واما قولهم وذلك
بين الاول وضده فدعوى تحتاج الى برهان لكن ما وجد وما وقع في الماضي ما ليس بازلي غير وجود ما وقع في
الماضي من الازلي وذلك ان ما وقع من الماضي من غير الازلي متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء
وما وقع في الماضي من الازلي فليس له ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا تضعون للحركة الدوريه

ابتدا فليس يلزمهم ان يكون لها انقضاء لانهم لا يضعون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم ذلك منهم
فقد ناقض ولذلك كانت هذه القضية صحيحة ان كل ما له ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
فلا يصح الا ان ينقلب الممكن ازليا لان كل ما له ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيء ممكن ان يقبل الفساد و يقبل
الازليه فشيء غير معروف وهو مما يجب ان يفحص عنه وقد فحص عنه الاوايل فابو الهذيل موافق الفلاسفة في هذه التراجمة
في ان كل محدث فانم
لا على القول بالحدوث واقام فرقا بين الماضي والمستقبل بان ما كان في الماضي فقد دخل في الوجود فما في المستقبل
فلا يدخل كله في الوجود واما يدخل منه شيئا شيئا فكلام مموه وذلك ان ما في الماضي الخفيه فقد دخل في الوجود وان ما
وما دخل في الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه واما ما لم يدخل في الماضي كدخول الحادث فلم يدخل في
الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية فليس له كل وانما الكل لاجزائه وذلك ان الزمان
لم يوجد له مبدأ اول حادث وهو حاضر وكل حاضر فقبله ماض فما يوجد مساوقا للزمان مع الزمان وما الزمان فقدا لم
ان يكون غير متناه ولا يدخل منه في الوجود الماضي الا اجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه كالابد حل في الوجود
الحركة الاكوان
المتحرك من الزمان في الحقيقة الا الآن ولا من المتحرك على العظم الذي يحرك عليه في الآن الذي هو سيال
فانه كان الموجود الذي لم يزل فيما مضى ليس نقول ان ما سلف من وجوده فقد حل في الآن في الوجود لانه لو
كان في ذلك كذلك لكان وجوده له ولكان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما كان مع الزمان لا فيه
فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود الوهمي ما حصره منها الزمان واما التي هي مع الزمان فلم يدخل
بعد في الوجود كما لم يدخل في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذ كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجود ازلي
افعاله غير متاخرة عنه كما هو شان كل موجود تم وجوده ان يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في
الزمان الماضي فانه يلزم ان لا يدخل افعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت كانت متناهية وكان ذلك الموجود

الازلى لم يزل عادما للفعل فهو ممتنع والاتين الوجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا تحصره الزمان
ان يكون فعله الا كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود وفعله فان كانت حركات الاجرام السماوية مما يدوم عنها
انها للموجود الازلى غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب ان يكون فعله غير داخل في الزمان الماضي فليس
كل ما نقول فيه انه لم يدخل يكون زمان تقى فيه قد دخل في الزمان الماضي ولا انه قد انقضى لان ما له مبدا نهاية فله
وايضا فان قولنا فيه لم يزل هو نفى لدخوله في الزمان الماضي ولان يكون له مبدا والذي يصح انه قد دخل في
الزمان الماضي يصح له مبدا فهو مصادرة على المطلوب فاذا ليس يصح ان لم يزل مع الوجود الازلي فقد دخل
في الوجود الا ودخل الموجود الازلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذا قولنا كل ما مضى فقد
دخل في الوجود يفهم منه معنيان احدهما ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح واما
ما مضى مقارنا للوجود الذي لم يزل اي لم ينفك عنه فليس يصح ان يقول قد دخل في الوجود لان قولنا
فيه قد دخل ضد لقولنا انه مقارن للوجود الازلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود اعني من سلم امكان
وجود موجود لم يزل فيما مضى فقد ينبغي ان يسلم ان ههنا افعالا لم تزل فيما مضى وانه ليس يلزم ان يكون
افعاله ولا بد قد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته فيما مضى ان يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين
كما ترى وبهذا الموجود الاول يمكن ان يوجد افعال لم تزل ولا تزال وكون ممتنع ذلك في الفعل اعسر في الوجود
اذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فهولاء القوم جعلوا ان الفعل عليه ازليا ووجوده ازليا
وذلك غاية الخطا لكن اطلاق اسم الحدوث على العالم كما اطلقه الشرع اخص من اطلاق الاشعرية له لان الفعل
هو فعل فهو محدث وانما تصور القدم فيه لان هذا الحدوث والفعل المحدث ليس له اول ولا اخر ولذلك عسير   الاحداث
على اهل الاسلام ان يسمى العالم قديما وهم لا يفهمون من القديم الا ما لا علة له وقد راى بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي

قال

ابو حامد واما مسلكهم الرابع فهو جار لانهم يقولون اذا انعدم العالم بقي امكان وجوده اذ الممكن لا ينقلب
مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر كل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم يفتقر الى مادة ينعدم عنها فالمواد
والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالة فيها   اما اذا وضع تعاقب الصور دورا على موضوع واحد
ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال واما ان وضع هذا التعاقب فاعل لم
يزل مواد لا نهاية لها او صور لا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل ازلي او من فاعل غير
ازلي لانه ان كانت هنالك مواد لا نهاية لها وجد ما لا نهاية له بالفعل وذلك مستحيل وانما يوجد من ذلك ان لم يكن هذا التعاقب
من فاعل محدثه ولذلك لا يصح على هذه الجهة ان ما يكون من لا بد عن ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة
واحدة حتى يكون فساد بعض الاشياء للمتقدم منها مادة للمتأخر ووجود بعض المتقدم من يجري مجرى الفاعل والالة
للمتأخر وذلك كله بالعرض لان يكون هو الالة للفاعل الذي لم يزل يكون انسانا من مادة ان   لو اسقط ان لم
هذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم ينفك الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا مخلص له منها ولعل الله يجعلك وايانا
ممن بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجاري من هذا والواجب التي لا يعلمها هو وكلام الله في هذا كله فليس
تبين ههنا ويجب ان يفحص عنها بعبارة ابعد على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك
يسمع الان اقاويل المختصين في كل شيء يفحص عنه ان كان يجب ان يكون من اهل الحق   ابو حامد والجواب
عن الكل ما سبق وانما افردنا هذه المسئلة لان لهم فيها دليلين اخرين الاول ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت
الشمس مثلا تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ الاف سنين لا تدل الا
على هذا المقدار فلما لم تزل في هذه الاماد الطويلة دل انها لا تفسد والاعتراض عليه من وجوه الاول ان شكل هذا
الدليل ان يقال ان كانت الشمس تفسد فلا بد ان يلحقها ذبول لكن التالي محال فالمقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل

وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح ما لم يضف اليه شرط اخر وهو ان يقول ان كان يفسد فسادا ذبوليا فلا بد ان يذبل
في طول المدة او يبين انه لا فساد الا بطريق الذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا نسلم انه لا يفسد الشي بغتة وهو على حال
كماله   الذي عاند به هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم والتالي غير صحيح وذلك ان القايل ليس
يلزم ان يذبل اذا كان الفساد قد يقع للشي قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفساد على مجرى الطبيعي ولو وضع
وسلم ايضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على مجرى الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد
لكن هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان فلذلك كان قول جالينوس اقناعيا والاوثق من هذا
القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطقسات التي تركبت منها واما الى صورة اخرى بان تخلع
صورتها وتقبل صورة اخرى كما يعرض لصور البسايط بان يكون بعضها من بعض اعني الاسطقسات الاربع
ولو فسدت الى الاسطقسات لكانت جزءا من عالم اخر لانه لا يصح ان يكون من الاسطقسات المحصورة فيها الا بهذه
هي جزء لا مقدار لها بالاضافة اليها اذ نسبتها منها نسبة النقطة من الدايرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة اخرى
لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو سماء ولا ارضا ولا ماء ولا هواء ولا نارا وذلك كله مستحيل واما قوله
انها لم تذبل فهو قول مشهور وهو دون الاوايل اليقينية وقد قيل من اي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان
ابو حامد الثاني انه لو سلم هذا فانه لا فساد الا بالذبول فمن اين عرف انه ليس يعتريها الذبول واما التفاته
الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة او ما يقرب
لو نقص منها مقدار جبال مثلا لكان لا يتبين للحس فلعلها في الذبول الى الان وقد نقص منها مقدار الجبال او اكثر
والحس لا يقدر ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان الياقوت والذهب
مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص

من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من الياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد
وقد اعرضنا عن ذكر ادلة كثيرة من هذا الجنس يستركها العقلاء واوردنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه
واقتصرنا على الادلة الاربعة التي يتكلف في حل شبهها كما سبق   لو كانت الشمس تذبل لكان ما تحلل منها في مدة
الارصاد غير محسوس لعظم جرمها لكان ما يحدث من ذبولها فيما بينها من الاجرام له قدر محسوس وذلك ان ذبول
كل ذابل انما يكون بفساد اجزائه تتحلل ولا بد في تلك الاجزاء المتحللة من الذابل ان تبقى باسرها في العالم او تتحلل
الى اجزاء اخر واي ذلك كان يوجب في العالم تغيرا بينا اما في عدد اجزائه واما في كيفيتها ولو تغيرت كيفيات
الاجرام لتغيرت افعالها وانفعالاتها ولا سيما الكواكب لتغير بذلك النظام فتوهمهم ان الاضمحلال على الاجرام
السماوية مخل بالنظام الالهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان   الدليل الثاني
لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا ان العالم لا ينعدم جوهره لانه لا يعقل سبب معدم له وما لم يكن منعدما ثم انعدم
فلا بد وان يكون بسبب وذلك السبب لا يخلو اما ان يكون بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد
تغير او يؤدي الى ان يكون القديم وارادته على نعت واحد في جميع الاحوال والمراد يتغير من العدم الى الوجود ثم من
الوجود الى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بارادة قديمة يدل على استحالة العدم ويزيد ههنا اشكال
اخر اقوى من هذا وهو ان المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا فان لم يتغير هو في نفسه فلا بد
ان يصير فعله موجودا بعد ان لم يكن موجودا فانه لو بقي كما كان اذ لم يكن له فعل والان ايضا لا فعل له فاذا
لم يفعل شيئا والعدم ليس بشي فكيف يكون فعلا فاذا اعدم الفاعل وتجدد له فعل لم يكن فما ذلك الفعل
اهو وجود العالم وهو محال اذا انقطع الوجود او فعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشي حتى يكون فعلا فان اقل درجات
الفعل ان يكون موجودا وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل واوجده الموجد
ولهذا الاشكال

الذين زعموا الفرق المتكلمون في التقصي عن هذا اربع فرق وكل فرقة فتحت محالا لا
انهم يلزمون خصومهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل
وهو الاعدام كما الزموهم في الحدوث فقد تقدم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك ان
في ذلك الاحداث هي بعينها الواقعة في الاعدام فلا معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضع
كل فرقة بحدوث العالم يلزم ان يكون فعل الفاعل عند الفلاسفة قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل
عدما فهو امر قد شنع على جميع الفرق تسليمه فلجاوا الى الاقاويل التي ذكرها عنهم بعد وهذا امر يلزم ضرورة من
ان الفاعل انما يتعلق فعله بايجاد مطلق اعني بايجاد شي لم يكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فاخرجه الفاعل من
القوة الى الفعل بل اخترعه اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة
الى ان يصير بالفعل فهو يتعلق عندهم بموجود في الطرفين اما في الايجاد فينقله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل
فيرتفع عدمه واما في الاعدام فينقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيحصل له عدمه واما من لم يجعل فعل الفاعل
النحو فانه يلزمه هذا الشك اعني ان يتعلق فعله بالعدم في الطرفين جميعا اعني في الايجاد والاعدام الا انه لما كان
الاعدام ابين لم يقدر المتكلمون ان ينفصلوا عن خصومهم وذلك انه ظن انه يلزم من قال بهذا القول ان يفعل
الفاعل عدما وذلك انه اذا انتقل الشي من الوجود المحض فقد فعل عدما محضا على القصد الاول بخلاف ما اذا
نقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك ان حدوث العدم يكون في هذا النقل امرا تابعا وهذا بعينه
يلزمهم في الايجاد الا انه اخفى وذلك انه اذا وجد الشي فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الايجاد
شيئا الا قلب عدم الشي الى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي الايجاد وكان لهم ان يقولوا ان
فعله ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق بالايجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة ان يتعلق فعله

انما يتعلق بالايجاد ولم يقدروا ان يقولوه في الاعدام اذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا انه فعل عدما

بالعدم

بالعدم وذلك ان الموجود على مذهبهم ليس له الا حال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو موجود فيها بالفعل واما اذا كان
موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدما فقد بقي احد امرين اما ان يتعلق فعل الفاعل
واما ان يتعلق بالعدم فينقلب عينه الى الوجود فمن فهم من الفاعل هذا فيجوز انقلاب عين العدم وجودا او انقلاب
عين الوجود عدما وان يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من المتقابلين الى الثاني وذلك شي هو
في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلا عن العدم والوجود فهولاء القوم انما ادركوا من الفاعل ما يدركه ذو
البصر الضعيف من ظل الشي بدل الشي حتى يظن بظل الشي انه الشي فهذا كما ترى امر لازم لمن لم يفهم من الايجاد
واخراج الشي من الوجود بالقوة الى الوجود الذي بالفعل وفي الاعدام عكس هذا وهو نقله من الفعل الى القوة
ومن هنا يظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانه ان وجد موجود قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث
واما ما حكاه عن الاكثر منهم انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فقد ثبت في غاية الضعف لان ما يلزم
في الاعدام يلزم في الايجاد لكنه في الاعدام ابين ولذلك ظن انهما يفترقان في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في
هذا الشك الموجه عليهم في الاعدام فقال اما المعتزلة فانهم قالوا فعله الصادر عنه موجود وهو الفناء
يخلقه لا في محل فيعدم كل العالم دفعة واحدة وينعدم الفنا المطلق بنفسه حتى لا يحتاج الى فنا اخر فيتسلسل الى غير
نهاية ولما ذكر هذا الجواب عنهم في الشك قال وهذا فاسد من وجوه احدها ان الفنا ليس موجودا معقولا حتى يقدر
خلقه ثم ان كان موجودا فلم ينعدم بنفسه من غير معدم ثم لم يعدم العالم فانه ان خلق في ذات العالم وحل فيه فهو محال لان
الحال يلاقي المحلول فيه فيجتمعان ولو في اللحظة فاذا جاز اجتماعهما لم يكن ضدا فلم يفنه وان خلقه لا في العالم ولا في
محل فمن اين يضاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة اخرى وهو ان الله تعالى لا يقدر على اعدام بعض
اجزاء هذا العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فنا يعدم العالم كله لانه اذا لم يكن في محل كان نسبته

الى الكل على وتيرة واحدة   هذا القول اسخف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم اسمان
مترادفان فان لم يخلق عدم لم يخلق فناء ولو قدرنا الفناء موجودا لكان اقصى مراتبه ان يكون عرضا
ووجود عرض في غير محل مستحيل وايضا فكيف يتصور ان يكون العدم يفعل عدما وهذا كله يشبه قول المبرسمين
ابو حامد الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام والاعدام عبارة عن وجود يحدثه في ذاته
الله عن قولهم فيصير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بايجاد يحدثه في ذاته فيصير الموجود به موجودا وهذا الاسم
فاسد اذ فيه كون القديم محلا للحوادث ثم خروج عن المعقول لانه لا يعقل من الايجاد الا وجود منسوب
الى ارادة وقدرة فاثبات شيء اخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الاعدام
اما الكرامية فيرون ان هاهنا ثلثة اشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه ايجادا واعداما ومفعول وهو الذي يتعلق
به الفعل وكذلك يرون ان هاهنا معدوما وفعلا يسمى اعداما وشيئا معدوما ويرون ان الفعل هو شيء قائم
بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل ان يكون محدثا لان هذا من باب النسبة و
الاضافة وحدوث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثا وانما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير
ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ وانما هي اضافة
موجودة بين الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا
لكن الكرامية بهذا الوضع ليس يلزمهم الا ان يكون القديم يفعل محدثا ولا ان يكون القديم ليس بقديم كما
الاشعرية لكن الذي يلزمهم ان يكون هنالك سبب اقدم من القديم وذلك ان الفاعل اذا لم يفعل ثم
فعل من غير ان يتغير في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو بين انه قد حدث
في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله محدث فيلزم ان يكون قبل السبب الاول

سبب ويمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك   ابو حامد الفرقة الثالثة الاشعرية قالوا ان الاعراض
فانها تفنى بانفسها ولا يتصور بقاؤها اذ لو تصور بقاؤها لما تصور فناؤها لهذا المعنى واما الجواهر فليست
باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاء زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله تعالى البقاء لها انعدم الجوهر لعدم
المبقي وهذا ايضا فاسد لما فيه من مناكرة المحسوس في ان السواد لا يبقى والبياض كذلك وانه يتجدد الوجود
في كل حالة والعقل ينبو عن هذا كما ينبو عن قول القائل ان الجسم متجدد الوجود في كل حالة والعقل القاضي بان
الشعر الذي على راس الانسان في يومنا هذا هو الشعر الذي كان بالامس لا مثله يقضي ايضا بذلك في سواد الشعر
ثم فيه اشكال اخر وهو ان الباقي اذا بقي ببقاء فيلزم ان يبقى صفات الله تعالى ببقاء وذلك البقاء
يكون باقيا ببقاء فيحتاج الى بقاء اخر وينتهي الامر الى غير نهاية   هذا القول في غاية السقوط وان
كان قد قال به كثير من القدماء اعني ان الموجودات في سيلان دائم ويكاد ان لا يتناهى المحالات التي
يلزمه وكيف يوجد موجود يفنى بنفسه فيفنى الوجود ببقائه فانه ان كان يفنى بنفسه فيوجد بنفسه وان كان
ذلك كذلك لزم ان يكون الشيء الذي صار موجودا بعينه كان فانيا وذلك في وذلك ان الوجود ضد
الفناء وليس يمكن ان يوجد الضدان لشيء من جهة واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور عليه فناؤه
وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فيكون موجودا معدوما في ان واحد وذلك مستحيل وايضا فان كان الموجود انما
انما يبقى بصفة باقية في نفسها فهل عدمها انتقالها من جهة هي موجودة او معدومة ومحال ان يكون لها ذلك من جهة
انها معدومة فقد بقي ان يكون لبقائها من جهة هي موجودة والعدم طار عليه فما الحاجة ليت شعري الى بقاء الموجود
ببقاء وهذا كله شبيه بالفساد الذي يكون في العقل ونخل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم ابين من ان يحتاج الى معاندة
ابو حامد الفرقة الرابعة طايفة من الاشعرية قالوا ان الاعراض تفنى بانفسها واما الجواهر فانها تفنى بان لا

فاذن كل موجود يلزم ان يكون
باقيا من جهة هو موجود

يخلق الله فيه حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيستحيل ان يبقى جسم ليس بمتحرك ولا ساكن فيعدم
وكان فرقتي الاشعرية ملجا الى ان الاعدام ليس بفعل وانما هو كف عن الفعل لما لم يعقلوا كون العدم فعلا
قالت الفلاسفة واذا بطل هذه الطرق كلها لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم بعد القول بان العالم
حادث فانه مع تسليمهم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة انعدامها بطرق تقرب مما ذكرناه وبالجملة نعتقد
ان كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور انعدامه بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا واذا قيل لهم اذا اشتعل النار
تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم ولكن انقلب بخارا ثم ماء فالمادة الاولى هي الهيولى باقية في الهواء وهي
المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الهيولى صورة المائية ولبست صورة الهوائية واذا اصاب الهواء برد
كثف وانقلب ماء لا ان مادة تجددت بل المادة مشتركة بين العناصر وانما يتبدل عليها صورها اما من يقول بان
الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجواهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم ما في قول ابن سينا من التناقض وذلك انه
اذا كانت الجواهر شرطا في وجودها اذ كان لا يمكن ان يوجد الاعراض دون جواهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطا
في وجود الجواهر يوجب ان يكون الجواهر شرطا في وجود انفسها ومحال ان يكون الشيء شرطا في وجود نفسه وايضا
فكيف يكون شرطا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الان الذي يكون نهاية لعدم الموجود منها ومبدا الوجود الجزء الموجود منها
قد كان يجب ان يفيد في ذلك الان الجوهر فان ذلك الان ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك انه
لو كان فيه شيء من الجزء المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان جعل الاعراض
زمانين شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين احرى بالبقاء من الذي لا يبقى الا زمانا الذي مع
زمان وجوده في الان وهو سيال والذي يبقى زمان وجوده ثابتا وكيف يكون السيال شرطا في وجود الثابت او كيف يكون ما هو باق بنوعه
شرطا في بقاء ما هو باق بشخصه هذا كله هذيان وينبغي ان يعلم ان من ليس يتصور ان الشيء الكائن ان ليس يمكن الموجود بسيطا فلا يمكن فيه عدم

لان

لان البسيط لا يتغير ولا ينقلب جوهره الى جوهر اخر ولذلك يقول ابقراط لو كان الانسان
من شيء واحد لما كان يالم بذاته اي لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم الا يكون بل كان يكون موجودا
لم يزل ولا يزال واما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس
لا معنى له ابو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان ما ذكرتموه من الاقسام وان اكثر ابدية عن كل واحد
وتبين له ابطاله على اصلكم لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ما هو جنسه ولكنا لا نطول بالنقض على اصل واحد
فنقول بم تنكرون على من يقول الايجاد والاعدام بارادة الله تعالى فاذا اراد الله اوجد واذا اراد اعدم
وهو معنى كونه تعالى قادرا على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل واما قولكم ان الفاعل
لا بد وان يصدر منه فعل فما الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن عدم ثم تجدد العدم فهو
الصادر عنه فان قيل اليس شيئا فكيف صدر عنه قلنا وهو ليس شيئا فكيف وقع وليس معنى صدوره منه
الا انه وقع مضاف الى قدرته فاذا وقع عقل وقوعه فكيف لا يعقل اضافته الى القدرة هذا كله قول
سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند فساده المفسد له لا بالجنس تعلق فعله بعدمه بما
هو عدم وانما تعلق فعله بنقله من الوجود الذي بالفعل الى الوجود الذي بالقوة فيتبعه وقوع العدم وحده ونيته (?)
فعلى هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع العدم اثر فعل الفاعل في الموجود ان يكون الفاعل فاعلا له اولا
وبالذات فهو لما سلم له في هذا القول انه يقع العدم بالذات واولا من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله
بالعدم بما هو عدم اعني اولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا
لو تعلق فعل الفاعل اولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيا وذلك بنقله المفعول في عند الفلاسفة
من الوجود الذي بالفعل الى وجود اخر فيلحق بعد العدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق بذلك عدم النار وهكذا هو الامر

قلتم

الوجود والعدم   ابو حامد وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم اصلا على الاعراض ويقول العدم
ليس بشيء فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولا شك ان العدم يتصور طريانه على الاعراض والصور
والصور والموصوف بالطريان معقول وجوده سمي شيئا او لم يسم واضافة ذلك الواقع المعقول الى القدرة
القادر ايضا معقول   طريان العدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضعه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل
بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا او معقولا ان يكون بالذات واولا والفرق بين الفلاسفة و
بين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع العدم اصلا وانما ينكرون وقوع العدم اصلا وانما ينكرون
وقوعه اولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ض اولا وبالذات وانما وقوع العدم عندهم تابع لفعل
الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قولهم ان العالم ينعدم الى لا موجود اصلا   ابو حامد فان قيل انما
يلزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال له ما الذي طرأ وعندنا لا ينعدم الشيء الموجود وانما يعني بانعدام
الاعراض طريان اضدادها التي هي موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشيء فان ما ليس بشيء كيف
يوصف بالطريان فاذا ابيض الشعر فالطاري هو البياض فقط وهو موجود ولا نقول الطاري عدم السواد
هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون ان العدم طار وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد
الاول كما يلزم من يضع ان الشيء ينتقل الى العدم المحض بل العدم عندهم طار عند ذهاب صورة المعدوم و
حدوث الصورة التي هي ضد ولذلك كانت معاندة ابي حامد لهذا القول معاندة صحيحة   ابو حامد وهذا باطل
من وجهين احدهما ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابروا المعقول وان
قالوا نعم فالمتضمن عين المتضمن او غيره فان قالوا هو عينه كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا غيره
فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا لا قلنا فبم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه معقولا وان قالوا

نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان قالوا حادث فالموصوف
بالحدوث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قبل طريان البياض لو قيل السواد معدوم كان
كذبا وبعده اذا قيل انه معدوم كان صادقا فهو طار لا محالة فهذا الطاري معقول فيجب ان ينسب الى قادر
هو طار معقول فينسب الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ما لانه لو تعلق القادر
ان يصير الموجود معدوما اولا وبالذات اي يقلب عين الوجود الى عين العدم وهو كل ما يضعه فلا ينفك عن هذا الشك الذي انه
يلزم ان يتعلق فعل الفاعل بالعدم اولا وبالذات وهذه كلها بين فلا معنى للاكثار فيه ولهذا اتفق الحكماء ان المبادي للامور الكائنة
الفاسدة اثنان بالذات هما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو العدم لانه شرط في حدوث الحادث اعني ان يتقدمه
فاذا وجد الحادث ارتفع العدم واذا فسد ارتفع العدم   الوجه الثاني ان من الاعراض ما ينعدم عندهم لا بضده
فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكة والعدم اي تقابل الوجود والعدم اعني تقابل وجود الوجود
ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يطرأ السكون هو ضد بل هو عدم محض وكذلك الصفات التي هي من باب الكمال
كانطباع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية من العين بل انطباع صور المعقولات في النفس فانه يرجع الى استفتاح وجود
من غير زوال ضده واذا عدم كان معناه زوال الوجود من غير استعقاب ضده فزوالها عبارة عن عدم محض قد طرأ
فادرك العقل وقوع هذا الطاري وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين بهذا ان
شيء منها تصور وقوعه حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع الحادث عدما او وجودا بل يعرف
اشد الافتراق اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه واما اذا وضع الوجود اولا والعدم ثانيا اي وضع
حادثا عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو مصير الوجود الذي بالفعل الى القوة بابطال الفعل الذي هو في الملكة
المحل فهو صحيح ولا يمتنع عند الفلاسفة من هذه الجهة ان ينعدم العالم بان ينتقل الى صورة اخرى لان العدم يكون هنا تابعا واما بالعرض وانما

فالذي يمتنع عندهم ان ينعدم الشيء الى لا موجود اصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم اولا وبالذات
فهذا القول كله اخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما لم يقولوا به واكثر الاقاويل التي تضمنها الكتاب
من هذا القبيل ولذلك كان احق الاسما بهذا الكتاب كتاب التهافت المطلق او تهافت ابي حامد لا تهافت الفلاسفة
وكان احق الاسما بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق والتهافت

في بيان تلبيسهم بقولهم

ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم صنعه وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم
مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل   قلت اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مريدا مختارا عالما بما يريده
حتى يكون فاعلا لما يريده فكلام غير معروف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم الا لو قام عليه برهان او صح نقل حكم
الشاهد فيه الى الغائب وذلك ان الشاهد فيه انه يوجد من الاشيا الفاعلة المؤثرة صنفان صنف لا يفعل الا شيئا واحدا فقط وذلك
بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع والصنف
الثاني اشيا لها ان تفعل الشيء في وقت وتفعل ضده في وقت اخر وهذه هي التي تسمى مريدة ومختارة وهذه
انما تفعل عن علم وروية والفاعل الاول سبحانه منزه عن الوصف باحد هذين الفعلين على الجهة التي بها الكائن الفاسد
عند الفلاسفة وذلك ان المختار والمريد هو الذي يختار احد الافضلين لنفسه وانه لا يعوزه حالة فاضلة والمريد هو الذي
اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجملة فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزه عن الانفعال والتغير وكذلك هو اكثر
تنزيها عن الفعل الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروريا في جوهر المريد ولكنه تتميم له وايضا فان
الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة التي بها صار الله فاعلا لم يتبين في هذا
الموضع اذ كان لا نظير للارادة في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم من الفاعل الا ما يفعل عن روية واختيار ويجعل هذا
الحد مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة لا يعترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم اذا نفوا هذا الحد عن الفاعل الاول ان

ان ينفوا عنه الفعل هذا بين بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط لا الحق واذا اخطأ
في الحق فليس يقال فيه ملبس والفلاسفة معلوم من امرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبسين ولا فرق بين من يقول
ان الله مريد بارادة لا تشبه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم بعلم لا يشبه علم البشر وانه كما لا يدرك كيفية علمه
لا يدرك كيفية ارادته   ابو حامد ولنحقق كل واحد من هذه الوجوه مع خيالهم في دفعه اما الاول فنقول الفاعل عبارة
عمن يصدر الفعل مع الارادة للفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندكم ان العالم من الله كالمعلول من العلة
يلزم لزوما ضروريا لا يتصور من الله دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس الى قوله فان كل ذلك صادر عنه وهذا
حاصل هذا القول اعلم ان ههنا شيئان احدهما انه لا يعد من الاسباب الفاعلة الا من فعل بروية واختيار فان فعل الفاعل
بالطبع لغيره لا يعد من الاسباب الفاعلة والثاني ان الجهة التي يرون ان العالم صادر عن الله هي مثل لزوم الظل للشخص والضياء
للشمس والهوي الى اسفل للحجر وهذا ليس يسمى فعلا الا ان الفعل غير منفصل من الفاعل قلت وهذا كله كذب وذلك ان
الفلاسفة يرون ان الاسباب اربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره من القوة الى
الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الاخراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص الذي يفعله
الظل فاعلا الا مجازا لانه غير منفصل عنه والفاعل ينفصل عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه
ينفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي
الاختيار بل هو فاعل هذه الاسباب مخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه اتم واشرف مما هو في
الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم من غير ضرورة داعية اليه لا من
ذاته ولا من شيء خارج بل لمكان فضله وجوده وهو ضرورة مريد مختار في اعلى مراتب المريدين المختارين اذ لا يلحقه
النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهذا هو نص كلام الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان هو ما قالوا

كيف ابدع الله العالم لا من شي وفعله شيا من لا شي قلنا ان جواب الفاعل لا يمكن ان يكون قوته نحو قوتنا وقدرته نحو قدرتنا وارادته نحو ارادتنا
نحو حكمتنا اوكمل القوه اضعف من القدره والقدره اضعف من الاراده والاراده اضعف من الحكمه فان كانت بعض من هذه القوى
اضعف من بعض فالعلة الاولى لا محاله ليس بينها وبيننا فرق وقد لزمها النقص كما لزمنا وهذا اقبح جدا ان يكون كل واحد من هذه
القوى في غاية التمام متى اراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمه فقد وجد يفعل ما شاء كما شاء من لا شي وتمام كل شي
هذا النقص الذي فينا وفي كل ما في هذا العالم فانما هو مربوط بالقوه التي فيه من الابداع ولولا تلك القوه التي لكل شي
لم يثبت طرفة عين   الموجود المركب ضربان ضرب التركيب فيه معنى زايد على وجوده لم يكن في تركيبهما مثل وجود
الماده مع الصوره وهذا النحو من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجودها على التركيب بل التركيب هو علة الوجود و
هو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركيب اجزاء العالم التي وجودها في التركيب فهو علة وجودها ولابد
وكل من هو علة وجود شي ما هو فاعل له هكذا ينبغي ان نفهم الامر على مذهب القوم ان صح عند الناظر مذهبهم
ابو حامد مجيبا عن الفلاسفه فان قيل كل موجود ليس هو واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانا نسمي ذلك مفعولا ونسمي سببه
فاعلا ولا نبالي كان السبب فاعلا بالطبع او بالاراده كما انكم لا تبالون انه كان فاعلا باله او بغير اله الى قوله لكونه
فعل ما فعل   حاصل هذا الكلام جوابان احدهما ان كل ما كان مع اجابة لغيره ليس يلزم ان يكون الذي وجب
وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو المخرج من القوه الى الفعل واما الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل
كالجنس لما يفعل باختيار ولما يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويدل عليه ما حددنا به اسم الفاعل لكن هذا الكلام يوهم ان
الفلاسفه لا يرون انه مريد وهذه التسميه غير معروفه بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجب الوجود بذاته او
موجودا بغيره   ابو حامد رادا على الفلاسفه قلنا هذه التسميه فاسده فانا لسنا نسمي كل سبب باي وجه كان
فاعلا ولا كل مسبب مفعولا ولو كان هذا لما صح ان يقال ان الجماد لا فعل له وانما الفعل للحيوان وهذه الكلمه من

[illegible]

الكلمات

الكلمات المشهوره الصادقه   قوله اذ ليس كل سبب فاعلا فحق واما احتجاجه على ذلك بان الجماد لا يسمى فاعلا فان
الجماد اذا انفى عنه الفعل فانما ينفى عنه الفعل الذي يكون عن العقل ومن الاراده لا الفعل المطلق اذ نجد بعض الموجودات الجامده
الجامده تخرج امثالها من القوه الى الفعل ومن اجل ذلك كل ما ليس فيه قوه ولا استعداد لقبول النار فليس النار فاعله فيه
مثلها وهم يجحدون ان يكون النار فاعله ويتنازعون في هذه المسله وايضا فلا ينكر احد ان ابدان الحيوان قوى طبيعيه تصير بعض
اجرام المتغذي وبالجمله تدبر بدن الحيوان تدبيرا لولاه لما ينمو ومن نفعها هلك الحيوان كما يقول جالينوس ومع هذا البدن يسمى
حيا وبعدم هذه القوى فيه يسمى ميتا ثم قال فان سمي الجماد فاعلا فبالاستعاره كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل المجاز
اما اذا سمي فاعلا يراد به انه يفعل فعل المريد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مريد واما اذا اريد به انه يخرج
غيره من القوه الى الفعل فهو فاعل حقيقه بالمعنى التام   واما قولكم ان قولنا فعل عام وينقسم الى ما هو بالطبع
والى ما هو بالاراده غير مسلم وهو كقول القايل قولنا اراد عام وينقسم الى من يريد مع العلم بالمراد والى من يريد ولا يعلم
ما يريد وهو فاسد اذ الاراده تتضمن العلم بالضروره   اما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مريد والى غير مريد فحق
ويدل عليه حد الفاعل واما تشبيههم اياه بقسمة الاراده الى ما يكون بعلم وبغير علم فغلط لان الفعل بالاراده يوجد في
حده العلم فكانت القسمه هذرا واما قسمه الفعل فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العدم الى الوجود غيره من لا علم له
وهذا بين من ذلك في العلماء في قولهم حدا اريد ان يتقص انه استعاره ثم   واما قولكم ان قولنا فعل
بالطبع ليس بنقص للاول فليس كذلك فانه يتقص له من جنب الحقيقه ولكنه لا يسبق الى الفهم الناقص ولا يتغير
الطبع عنه لانه لا يعني مجازا فانه يطلق ان كان سببا بوجه ما والفاعل ايضا سبب سمي ايضا فاعلا مجازا واذا قال
فعل بالاختيار فهو مكرر على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بالاراده   هذا الكلام لا شك انه في خطابه فان
ما اخرج غيره من العدم الى الوجود اي فعل فعله شيا لا يبقى فانه فاعل يعني انه يستغنى بغيره بل هو فاعل بالحقيقه لكون

مثل النار التي تقلب كل رطوبة
يابس نارا اخرى مثلها وذلك
بان يخرجها من الشي الذي هي فيه
بالقوه الى الفعل صح

الفاعل منطبقا عليه وقسمة الفاعل الى ما يفعل بطبعه والى ما يفعل باختيار وليس بقسمة اسم مشترك وانما هي قسمة
جنس ولهذا كان قول القايل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالاراده قسمة صحيحة اذ المخرج من القوة
الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين   ابو حامد الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز وفعل وهو
حقيقة لم تنفر النفس عن قوله فعل بالاراده وكان معناه فعل فعلا حقيقيا لا مجازا كقول القايل تكلم
بلسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظر في القلب مجازا اذا الكلام في تحريك الراس واليد مجاز
اذ يقال قال براسه اي نعم لم يستقبح ان يقال قال بلسانه ونظر بعينه ويكون معناه نفي احتمال المجاز فهذه مزلة
القدم فليتنبه لمحل انخداع هولاء الاغبياء   هذه مزلة من ينسب الى العلم ان يوتى بمثل هذه المغالطة
والعلة الكاذبة فيكون النفس مستبشعة بقسمة الفعل الى الطبع والى الاراده فان احدا لا يقول نظر بعينه
وهو يعتقد ان هذا قسمة للنظر وانما يقول نظر بعينه تقريرا للنظر الحقيقي وتبعيدا ان يفهم منه النظر المجازي
ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من اراد انه المعنى الحقيقي من اول الامر ان يقيده النظر بالعين قريبا من الهذر
هذا واما اذا قيل فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف احد من العقلاء ان هذه قسمة للفعل ولو كان
قوله فعل باراده مثل قوله نظر بعينه لكان قوله فعل بطبعه مجازا او الفاعل بالطبع اثبت فعلا في المشهور
من الفاعل بالاراده لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دايما والفاعل بالاراده ليس كذلك
ولذلك لخصومهم ان يعكسوا عليهم فيقولوا ان قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل باراده
مجاز سيما على مذهب الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا له فعل موثر في الموجودات
فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن اين ليت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغايب هو
ان يكون عن علم واراده   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفه فان قيل تسمية الفاعل انما يعرف من اللغة

قلتم ان ذلك كله مجاز كنتم متحكمين فيه من غير مستند   حاصل هذا القول هو احتجاج من مشهور اللغة العرب
في الشي ولزم ان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقيا لا مجازا فهو جواب جدلي فلا يعتبر في الجواب   ابو حامد مجيبا لهم
والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالاراده والدليل عليه انا لو فرضنا حادثا توقف حصوله
على امرين احدهما ارادي والاخر غير ارادي لاضاف العقل الفعل الى الارادي فكذلك اللغة فان القايل
انسانا في نار فمات يقال هو القاتل دون النار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق فانه الى قوله لم يكن
صانعا وفاعلا الا مجازا   هذا الجواب من افعال الباطلين الذين يتعللون من تغليط الى تغليط والو حامد
اعظم مقاما من هذا ولكن لعل اهل زمانه اضطروه الى هذا الكتاب ليتنفى عن نفسه الظنه بانه يرى راي الحكماء وذلك
ان الفعل ليس ينسب الى الاله وانما ينسب الى المحرك الاول والذي قيل بالنار هو الفاعل بالحقيقه والنار هي
الة القتل ومن احرقته النار من غير ان يكون لانسان في ذلك اختيار ليس يقول احد انه احرقته النار مجازا او هو من التغليط
في هذا انه احتج بما يصدق في مركب على ما هو بسيط ومفرد وغير مركب وهو من مواضع السفسطه مثل من يقول
للزنجي انه ابيض الاسنان فانه ابيض بالاطلاق والفلاسفه لا يقولون ان الله ليس مريدا باطلاق لانه
فاعل بعلم وعن علم وفاعل افضل الفاعلين المتقابلين مع ان كليهما ممكن وانما يقولون انه ليس مريدا بالاراده
الانسانيه   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفه فان قيل نحن نعني بكون الله فاعلا انه سبب لوجود كل
موجود سواه وان العالم قوامه به ولولا وجود الباري لما تصور وجود العالم الى قوله فلا مشاحة
في الاسم بعد ظهور المعنى   حاصله تسليم القول لخصومهم ان الصانع ليس هو فاعلا وانما هو
التي لا يتم الشي الا به وهو جواب ردي لانه يلزم الفلاسفه منه ان يكون الاول مبدا على طريق الصورة للكل
على جهة ما النفس مبدا للجسد وهذا ليس يقوله احد منهم   ابو حامد مجيبا لهم قلنا غرضنا ان نبين ان

هذا المعنى لا يسمى فعلا وصنعا وانما المعنى بالفعل والصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيتم حقيقة الفعل
الى قوله ومقصود هذه المسألة الكشف عن هذا التلبيس فقط   اما هذا القول فلازم للفلاسفة لو كانوا يقولون
بقولهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع ان لا يكون للعالم فاعل لا بالطبع ولا بالارادة ولا بنحو فاعل غير هذين النحوين فليس
ما قاله كشفا عن تلبيسهم وانما التلبيس الذي نسبه الى الفلاسفة ليس من قولهم   ابو حامد الوجه الثاني في ابطال
كون العالم عندهم فعلا لله سبحانه على اصلهم شرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم
قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور في القديم اذ الموجود لا يمكن
ايجاده فاذا شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم عندهم قديم فكيف يكون فعلا لله تع   اما ان كان العالم قديما بذاته
وموجودا لا من حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من اجزاء حادثة فليس له فاعل اصلا وان كان قديما بمعنى انه في
حدوث دايم وانه ليس لحدوثه اول ولا منتهى فان الذي افاد الحدوث الدايم احق باسم الاحداث من الذي
افاد الاحداث المنقطع وعلى هذه الجهة فالعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به اولى من اسم القدم وانما
سمت الحكماء العالم قديما تحفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم   ابو حامد محمد الغزالي رحمه الله
فان قيل معنى الحادث موجود بعد عدم فلنبحث عن ان الفاعل اذا احدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد
او العدم المجرد او كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تاثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال
كلاهما اذ بان ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل البتة فبقي انه متعلق به من حيث انه
موجود وان الصادر منه مجرد الوجود وانه لا نسبة اليه الا الوجود فان فرض الوجود دايما فرضت النسبة دايمة واذا
دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افضل وادوم تاثيرا لانه لم يتعلق العدم بالفاعل بحال فبقي ان يقال انه متعلق
به من حيث هو حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه موجود بعد عدم والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للموجود

ونطقتم بلفظه تجملا بالاسلاميين
ولا تتم الدين باطلاق الالفاظ
الفارغة عن المعاني فصرحوا بان الله
سبحانه لا فعل له حتى يتضح ان معتقدكم
مخالف لدين المسلمين ولا تلبسوا بان
الله صانع العالم وان العالم
صنع الله فان هذه لفظة
اطلقتموها ونفيتم حقيقتها
ومقصود ...

وقيل المتعلق به وجود مخصوص وهو وجود مسبوق بالعدم فيكون مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل ولا صنع صانع فان
هذا الوجود لا يتصور الا من فاعل الا والعدم سابق عليه فسبق العدم ليس بفعل الفاعل وكونه فعلا تعلق له به فان شرط
في كونه فعلا اشتراط لا تاثير للفاعل فيه بحكم   هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن الفلاسفة وهو قول
سفسطائي فانه اسقط منه احد ما يقتضيه التقسيم الحاصر وذلك انه قال ان فعل الفاعل لا يخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود
او العدم السابق له من حيث هو معدوم او بكليهما جميعا وقال انه يستحيل ان يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان
يتعلق بكليهما فقد بقي انه انما يتعلق بالوجود المسبوق بعدم والوجود الغير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان
فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل من جهة ما هو بالفعل
ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم وفعل الفاعل لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق
بالموجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود على كماله فليس يحتاج الى ايجاد ولا الى موجد والوجود الذي يقارنه
عدم لا يوجد الا في حال حدوث المحدث فيكون لا ينفك من هذا الشك الا ان يقال ان العالم لم يزل يقترن بوجوده
عدم ولا يزال بعدم يقترن كالحال في وجود الحركة وذلك انها دائما محتاج الى المحرك والمحققون من الفلاسفة
يعتقدون ان هذه هي حال العالم الاعلى مع الباري سبحانه فضلا عما دون العالم العلوي وبهذا تفارق
المخلوقات المصنوعات فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم تحتاج من اجله الى فاعل يستمر وجودها
ابو حامد اما قولكم ان الموجود لا يمكن ايجاده ان عنيتم به انه لا يستانف له وجود بعد عدم فصحيح وان عنيتم
به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجدا فقد بينا انه لا يكون موجدا الا في حال كونه موجودا لا في
حال كونه معدوما فانه انما يكون الشيء موجدا اذا كان الفاعل له موجدا ولا يكون الفاعل موجدا في حال العدم
بل في حال وجود الشيء منه والايجاد مقارن لكون الفاعل موجدا وكون المفعول موجدا لانه عبارة عن نسبة الموجد الى الموجد

والاحداث ليس شيئا غير تعلق الفعل بالوجود
اعني ان فعل الفاعل انما هو ايجاد
فاستوى في ذلك الوجود م

وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذن لا ايجاد الا لموجد ان كان المراد بالايجاد النسبة التي بها يكون الفاعل موجدا والمفعول
موجدا قال ولهذا قضينا بان العالم فعل الله ازلي ابدي وما من حال الا وهو تعالى فاعل له لان المرتبط بالفاعل
الوجود فاذا دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه في ان الباري تعالى لو قدر عدمه لبقي العالم
اذ ظننتم انه كالبناء مع البناء فانه ينعدم ويبقى البناء فان بقاء البناء ليس هو بالبناء بل هو باليبوسة الممسكة لتركيبه اذ لو
لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء مثلا لم يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه ولعل العالم بهذه الصفة
وبالجملة فلا يصح هذا القول ممن يحكم ان الايجاد من الفاعل يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي ليس في نفسه اصلا
ولا قوة من القوى الا انه يتوهم ان جوهر الموجود هو في كونه موجدا فان الموجد المفعول لا يكون موجدا الا لموجد فاعل
فان كان كونه موجدا عن موجد امرا زائدا على جوهره لم يلزم ان يبطل الوجود واذا بطلت هذه النسبة التي بين
الموجد الفاعل والموجد المفعول وان لم يكن امرا زائدا بل كان جوهره في الاضافة اعني في كونه موجدا
مع ما يقوله ابن سينا وهذا لا يصح في العالم لان العالم ليس موجودا في باب الاضافة وانما هو موجود في باب
الجوهر والاضافة عارضة له ولعل هذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الاجرام السماوية مع ما يدركه من الصور
المفارقة للمواد فان الفلاسفة يزعمون ذلك لانه قد تبين ان ههنا صورا مفارقة للمواد وجودها هو تصورها
وان العلم انما غاير المعلوم ههنا من قبل ان المعلوم هو في مادة   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة والجواب ان الفعل
يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني
حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود
فان نفي عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقولكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا
بالعدم وليس من الفاعل وجعل الجاعل فهو كذلك ولكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود

ليس مسبوقا بالعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا ينبغي ان يكون بفعل
الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من آثار الفاعل ولكن لا يعقل
فعل الا من موجود فكان وجود الفاعل شرطا وارادته وقدرته وعلمه ليكون فاعلا وان لم يكن من اثر الفاعل
هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل انما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة
الى الوجود بالفعل هي التي تسمى حدوثا وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطا في فعل
الفاعل يلزم اذا لم يتعلق فعل الفاعل به ان يتعلق بضده كما الزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ان من الموجودات ما فصولها الجوهرية
في الحركة كالرياح وغير ذلك وان السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة واذا كان ذلك كذلك فهي في
حدوث دايم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكما ان الموجود الازلي احق بالوجود من الغير الازلي كذلك ما كان حدوثه ازليا ودائما احق
بالحادث مما حدوثه في وقت ما ولولا كون العالم بهذه الصفة اعني ان جوهره في الحركة لم يحتج العالم بعد وجوده الى الباري سبحانه
كما لا يحتاج البيت الى وجود البناء بعد تمامه والفراغ منه الا لو كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا ان يبين في القول
المتقدم وقد قلنا ان ما رام من ذلك هو صادق على صور الاجرام السماوية وان كان هذا هكذا فالعالم مفتقر الى الفاعل ووجوده   حضوره
في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعا اعني لكون جوهر العالم كائنا في الحركة وكون صورته التي بها قوامه
من طبيعة المضاف لا من طبيعة الكيف اعني الهيئات والملكات المعدودة في باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلة في هذا الجنس
ومعدودة فيه فهو اذا وجد وفرغ وجوده ممتنع عن الفاعل فهذا كله كما ترى يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التي
تنشأ للناس بين هذه الاقاويل المتضادة   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان اعترفتم بجواز كون الفعل مع الفاعل وقدم
غير متأخر عنه فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا او قديما ان كان قديما وان شرطتم ان يتأخر
الفعل عن الفاعل بالزمان فهو محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبلها ولا بعدها اذ لو تحرك

قبل تحركه

كانت اليد مع الماء في حين واحد ولو تحرك قبلها لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معها معلول لها وفعل من جهتها
وان فرضنا اليد قديمة في الماء متحركة كانت حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوامها معلولة ومفعولة ولا يمتنع ذلك
بفرض الدوام وكذلك نسبة العالم الى الله عز وجل اما ان الحركة مع المحرك فصحيح واما ان الموجود الساكن مع الموجد له
او فيما ليس شانه ان يسكن او يتحرك ان فرض موجود بهذه الصفة فغير صحيح ولا يلزم من هذه النسبة ايضا وجودها بين الفاعل و
العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم ان يكون فعله مقارنا لوجوده فصحيح الا ان يعرض لذلك الموجود امر خارج عن الطبع
او عارض من العوارض سواء كان الفعل طبيعيا او اراديا فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا قديما ومنعوا
عليه الفعل في وجوده القديم ثم اجازوه عليه حتى كان وجوده القديم ينقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا
كله عند الفلاسفة هوس وتخليط قال ابو حامد مجيبا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا لا نحيل ان يكون الفعل
مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثة عن عدم فجاز ان يكون فعلا سواء كان متاخرا عن ذات الفاعل او
مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فان ما ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا مجاز مجرد لا حقيقة له واما المعلول
مع العلة فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العلم القديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام
فيما يسمى فعلا ومع العلة لا يسمى فعل العلة الا مجازا بل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز متجوز بتسميته
القديم الدائم الوجود فعلا لغيره كان متجوزا في الاستعارة وقولكم لو قدرنا حركة الماء مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج
حركة الماء عن كونها فعلا تلبيس لان الاصبع لا فعل له وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المريد ولو قدر قديما لكانت حركة الاصبع
فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فحادث عن عدم فبهذا الاعتبار كان فعلا واما حركة الماء فقد لا نقول انه من فعله بل
هو من فعل الله على اي وجه كان فكونه فعلا من حيث انه حادث لا انه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث
ثم قال مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فان اعترفتم بان نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم

سلم

سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لا نعني بكون العالم فعلا الا كونه معلولا دائم النسبة الى الله تعالى فان لم تسموا هذا فعلا
فلا مضايقة في الاسامي بعد ظهور المعاني قلنا ولا غرض من هذه المسألة الا بيان انكم تتجملون بهذه الاسامي من غير
تحقيق وان الله تعالى ليس فاعلا عندكم تحقيقا ولا العالم فعله تحقيقا وان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا تحقيق له وقد
ظهر هذا قلت هذا القول يضع فيه ان الفلاسفة قد سلموا انهم انما يعنون بان الله فاعل انه علة له فقط وان العلة
مع المعلول وهذا انصراف منهم عن قولهم الاول لان المعلول انما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة او
على طريق الغاية واما المعلول فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلول فكان ما حكاه
كالوكيل الذي يقر على موكله بما لم يؤذن له فيه بل الفلاسفة ترى ان العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال اي
ليس لم يزل مخرجا له من العدم الى الوجود ولا يزال مخرجا وقد كانت هذه المسألة قديما دارت بين ارسطاطاليس
وافلاطون الالهي وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك انه يضع للعالم صانعا
فاعلا واما ارسطاطاليس فلما وضعه قديما تشكك عليه اصحاب افلاطون بمثل هذا الشك فقالوا انه لا يرى ان للعالم
صانعا فاحتاج اصحاب ارسطاطاليس ان يجيبوا عنه باجوبة تقتضي ان ارسطاطاليس يرى ان للعالم صانعا
وفاعلا وهذا يتبين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو ان الحركة عندهم في الاجرام السماوية بها يتقوم وجودها
فمعطي الحركة هو فاعل الحركة الاجرام السماوية وايضا تبين عندهم انه معطي الوحدانية التي بها صار العالم واحدا
ومعطي الوحدانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب هو معطي وجود الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب معنى
هو علة لها على ما تبين وهذه هي حالة المبدأ الاول مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصحيح لانه حركة واما معنى
القديم فيه انه لا اول له ولا اخر ولذلك ليس يعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم باشياء قديمة لكونه حركة
وهذا هو الذي لم يفهمه الاشعرية عليهم لانهم يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم احق من اسم القديم

ابو حامد الوجه الثاني في استحالة كون العالم فعلا لله تعالى على اصلهم بشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم
قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله تعالى على موجب اصلهم والمبدأ واحد
اما اذا سلم هذا الاصل والتزم فتعسر الجواب عنه لكنه شرع تقليدا للمتأخرة من فلاسفة الاسلام
مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم بجملته ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد وهو اول المخلوقات
وهو عقل مجرد اي جوهر قائم بنفسه غير متحيز يعرف نفسه ويعرف مبدأه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم منه يصدر الثالث
ومن الثالث رابع ويكثر الموجودات بالتوسط فان اختلاف الموجود وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما انا
نفعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المواد كما ان الشمس تبيض الثوب المغسول و
تسود وجه الانسان وتذيب بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الالات كالنجار الواحد ينشر بالمنشار
وينحت بالقدوم ويثقب بالمثقب واما ان يكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيتكثر
الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الاول اذ ليس في ذاته اختلاف ولا اثنينية ولا كثرة كما سيأتي في ادلة
التوحيد ولا ثم اختلاف مواد فان الكلام في المعلول الاول الذي هو المادة الاولى مثلا هو صادر عن الله اولا
ثم اختلاف الة اذ لا موجود مع الله تعالى في رتبته كالكلام في حدوث الالة اولا فلم يبق الا ان يكون الكثرة في العالم صادرا
من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق   حاصل هذا الكلام ان الاول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه
الا واحد وانما يختلف فعل الفاعل ويكثر اما من قبل المواد ولا مواد معه او من قبل الالة ولا الة معه فلم يبق الا ان يكون من قبل
المتوسط بان يصدر عنه اولا واحد وعن ذلك الواحد واحد وعن ذلك الواحد واحد فيوجد الكثرة
رادا عليهم قلنا فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد بل يكون الموجودات كلها احادا وكل احاد
مع الواحد فوقه وعلة لاخر تحته الى ان ينتهي الى شيء لا معلول له كما ينتهي في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان

الى

الجسم عندهم من صورة وهيولى وقد صارا باجتماعهما شيئا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس ليس وجود
احدهما من الاخر بل وجودهما جميعا من علة اخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم يحدث النفس بالجرم ولا
الجرم بالنفس بل كلاهما صدرا من علة سواهما فكيف وجدت هذه المركبات من علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من
الواحد الا واحد او من علة مركبة فيتوجه السؤال في تركيب العلة الى ان يلتقي بالضرورة مركب ببسيط فان المبدأ بسيط
وفي الاواخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالتقاء وحيث يقع الالتقاء بطل قولهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
هذا الالزام لهم اذا وضعوا الفاعل الاول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد اعني ان يكون الموجودات كلها بسيطة لكن
هذا انما يلزم من جعل هذا المطلب عاما في جميع الموجودات واما من قسم الموجود الى الموجود المفارق والموجود
المحسوس فانه جعل المبادي التي يرتقي اليها الموجود المحسوس غير المبادي التي يرتقي اليها الموجود المعقول فجعل مبادي الموجودات
المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات الى ان يرتقي الى الجرم السماوي وجعل الجواهر المعقولة يرتقي الى
مبدأ اول هو لها مبدأ على جهة تشبه الصورة وتشبه الغاية وتشبه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فاتى المقدمة تركيب
فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها
القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الاول للعالم بالفحص الجدلي وهم يظنونه الفحص البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم ان
المبدأ واحد للجميع وان الواحد يجب ان لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذان الاصلان طلبوا من اين جاءت
الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو ان المبادي الاول اثنان احدهما للخير والاخر للشر وذلك
انه لا يمكن عندهم ان يكون مبادي الاضداد واحدة وراوا ان المتضادة العامة التي تعم جميع المتضادات
هي الخير والشر فظنوا انه يجب ان يكون المبادي اثنين فلما تامل القدماء الموجودات وراوا انها كلها تؤم غاية واحدة
وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل قايد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن

اعتقدوا ان العالم يجب ان يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا
واعتقدوا انه لمكان وجود الخير في كل موجود ان الشر جاء بالعرض مثل العقوبات التي يضعها مدبروا المدن
الفاضلون فانها شرور وضعت من اجل الخير لا على القصد الاول وذلك ان من الخيرات خيرا ليس يمكن ان
توجد الا ان يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية فكان الحكمة اقتضت
عندهم ان المبدأ الاول يجب ان يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد جاوبوا فيه باجوبة ثلثة فبعضهم زعم ان
الكثرة انما جاءت من قبل الهيولى وهو مذهب انكساغورس واله وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الالات
وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل المتوسطات واول من وضع هذا افلاطون وهو اقنعها لان السوال
يأتي في الجوابين الاخيرين وهو من اين جاءت كثرة المواد وكثرة الالات فمن اعترف بهذه المقدمة فالشك مشترك
بينهم والكلام في الوجه الذي به لزمت الكثرة عن الوحدة لازم له اعني من اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد
واما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو ان الواحد الاول صدر عنه صدورا اوليا جميع الموجودات المتغايرة فالكلام
في هذا الوقت مع اهل هذا الزمان انما هو في المقدمة واما ما اعترض به ابو حامد على الفلاسفة من انه ان
كانت الكثرة انما جاءت من جهة المتوسطات فليس يلزم عن ذلك الا كثرة بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة
يرون ان ههنا كثرة بهاتين الجهتين كثرة لامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان
هذه بعضها اسباب لبعض وترتقي كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو اول في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت من
كثرة هذه المبادي وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة والاجرام السماوية
مع هذا الكل فالاجرام السماوية متحركة للامور المحركة لها الذين ليس هم في مادة وصورها اعني الاجرام السماوية مستفادة من
المحركين وصورها دون الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبعضها من بعض ولذا كانت صور الاجسام البسائط التي هي المادة

ان يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير آثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فتقرر بانحوه عندهم صح

الاولى غير كائنة ولا فاسدة اذ صور الاجسام مركبة من اجسام البسائط وان التركيب في هذه هو من قبل الاجرام السماوية
هذا هو اعتقادهم في النظام الذي ههنا واما الاشياء التي حركتهم من الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن ان يبين ههنا
اذ كان مبنيا على اصول ومقدمات كثيرة بينت في صنائع كثيرة وصنائع كثيرة بعضها مرتب على بعض واما الفلاسفة من
اهل الاسلام كابي نصر وابن سينا فلما سلموا لخصومهم ان الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وان الفاعل الواحد
لا يكون منه الا مفعول واحد وكان الاول عند الجميع واحدا بسيطا عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر الى
ان لا يجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن
محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركبا مما يعقل من الاول ومما
يعقل من ذاته وهذا خطأ على اصولهم لان العاقل والمعقول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلا عن العقول المفارقة
وهذا كله ليس يلزم قول ارسطاطاليس فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال
مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد
فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ولهذا
استدل ارسطاطاليس ان الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة اعني من كونه يعقل كل شيء
وكذلك استدل على العقل المنفعل انه لا كائن ولا فاسد من قبل انه يعقل كل شيء واما الجواب عن هذا على مذهب الحكماء
ان الاشياء التي لا يصح وجودها الا بارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم
البسيطة بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمعطي الرباط هو معطي الوجود
واذا كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم عن واحد هو معنى قائم بذاته فواجب
ان يكون ههنا واحد مفرد قائم بذاته وواجب ان يكون هذا الواحد انما يعطي معنى واحدا بذاته وهذه الوحدة

على الموجودات بحسب طبايعها ويحصل عن تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود وجود ذلك ويرتقي
كلها الى الوحدة الاولى كما يحصل الحرارة التي في موجود موجود من الاشيا الحارة عن الحار الاول الذي
هو النار ويرتقي اليها وبهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن
واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة وسبب الكثرة من جهة ولما لم يكن من قبله من تنبه على هذا المعنى
لم يفهمه كثير ممن جا بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فبين ان ههنا موجودا واحدا انفصلت منه قوة واحدة بها
يوجد جميع الموجودات ولانها كثيرة فاذا عن الواحد بما هو واحد وجب ان توجد الكثرة او تصدر او كيف ما
تقول مع هذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما اكبره
على الحكما فعليك ان تتبين قولهم هذا اهو برهان ام لا اعني في كتب القدما الذين لا في كتب ابن سينا وغيره
غيروا مذاهب القوم في العلم الالهي حتى صار ظنيا ابو حامد محكيا عن الفلاسفة ان قيل اذا عرف مذهبنا
اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ما هي في محل كالاعراض والصور والى ما ليست في محل وهذه تنقسم الى ما
هي محل لغيرها كالاجسام والى ما ليست بمحل كالموجودات التي هي جواهر قايمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام
ونسميها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسميها عقولا مجردة فاما الموجودات التي تحل في المحل كالاعراض
فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي الى مبدا هو حادث من وجه دايم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام فيها وانما
الكلام في الاصول القايمة بانفسها لا في محل وهي ثلثة اقسام اجسام وهي اخسها وعقول مجردة وهي التي لا تعلق
لها بالاجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي اشرفها ونفوس وهي اوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا
من التعلق وهو التاثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتاثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام
عشرة تسعة منها سموات والعاشرة المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والسموات التسع حيوانات لها اجرام

ونفوس

ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره وهو ان المبدا الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قايم
بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبداه وقد سميناه العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي
ملكا او عقلا او ما اريد ويلزم عن وجوده ثلثة امور عقل ونفس الفلك الاقصى وهي السما التاسعة وجرم الفلك الاقصى
ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه
ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وهكذا حتى انتهى الى العقل الفعال ثم لزم حشو فلك القمر وهي
المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبايع الافلاك ثم ان المواد تمتزج بسبب حركات الافلاك والكواكب
امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول
مختلفة بالانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقول بعد المبدا الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادي
الشريفة بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان تحت كل عقل من العقول الاول ثلثة اشيا عقل ونفس فلك وجرمه
فلا بد وان يكون في مبداه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الا من وجه واحد وهو انه يعقل مبداه ويعقل نفسه
وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلثة مختلفة فالاشرف من المعلولات
الثلثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر منه نفس الفلك من
حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته فينبغي ان نوضح التثليث من اين حصل في المعلول
الاول ومبداه واحد فنقول لم يصدر من المبدا الاول الا واحد وهو ذات هذا العقل الذي يعقل نفسه ولزمه ضرورة لا من جهة
المبدا ان عقل المبدا وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الامكان من المبدا الاول بل هو لذاته ونحن لا نبعد ان يوجد
من الواحد واحد ويلزم ذلك المعلول الواحد لا من جهة المبدا امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك
مبدا لوجود الكثرة فعلى هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالبسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يمكن الا كذلك فهو الذي يجب ان يحكم

به فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم   هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وابي نصر وغيرهما ومذهب القوم القديم
هو ان ههنا مبادي هي الاجرام السماوية ومبادي الاجرام السماوية موجودات مفارقة للمواد هي المحركة للاجرام السماوية
والاجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة والامتثال لامرها اياها بالحركة والفهم عنها وانها انما خلقت من اجل الحركة
وذلك انه لما صح ان المبادي التي تحرك الاجرام السماوية هي مفارقة للمواد وانها ليست باجسام لم يبق وجه به تحرك الاجسام الا ان
شانه الامر جهة ان المحرك امر بالحركة ولذلك لزم عندهم ان تكون الاجرام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها
المحركة لها على جهة الامر لها ولما تقرر انه لا فرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم ليس في مادة وذلك في كتاب
النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب ان يكون جوهرها علما او عقلا او كيف شئت ان تسميها وصح عندهم
ان هذه المبادي مفارقة للمواد من قبل انها التي افادت الاجرام السماوية الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال
ولا تعب وان كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسما ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استفاد البقاء من قبل
المفارقات وصح عندهم ان هذه المبادي المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ اول فيها ولولا ذلك لم يكن نظام موجود
فاقاويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن اراد معرفة الحق ان يقف عليها من عنده وما يظهر ايضا من كون جميع الافلاك تتحرك الحركة
اليومية مع انها تتحرك بها الحركات التي تخصها صح عندهم ان الامر بهذه الحركة هو المبدأ الاول وهو الله سبحانه وتعالى
امر سائر المبادي ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات وان بهذا الامر قامت السموات والارض كما بامر الملك الاول
في المدينة قامت جميع الاوامر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية امر من الامور من المدينة الى جميع من فيها من اصناف الناس كما قال سبحانه
واوحى في كل سماء امرها وهذا التكليف والطاعة هو الاصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان
لكونه حيوانا ناطقا واما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادي بعضها عن بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وانما الذي عندهم ان
لها من المبدأ الاول مقامات معلومة لا يتم لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال تعالى وما منا الا له مقام معلوم

في مادة والعلم

وال

وان الارتباط الذي بينها هو الذي يوجب كونها معلولة بعضها عن بعض وجميعها عن المبدأ الاول وانه ليس يفهم
من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الا هذا المعنى فقط وما قلناه من ارتباط وجود كل موجود بالواحد
وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت امرا له مامورون كثيرون واولئك
المامورون لهم مامورون اخر ولا وجود للمامورين الا في قبول الامر وطاعة الآمر ولا وجود لمن دون المامورين الا
بالمامورين لوجب ان يكون الآمر الاول هو الذي اعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه ان كان شيء وجوده
في انه مامور فلا وجود له الا من قبل الآمر الاول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف
فهذا هو اقرب تعليم يمكن ان يفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذهب القوم
على التفصيل الذي ذكره ابو حامد ههنا وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فمن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي
ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو غير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما
وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة
مع انها معقولة وذلك ان ما شانه هذا من التعليم فهو لذيذ محبوب عند الجميع واحد المقدمات التي يظهر منها هذا المعنى
هو ان الانسان اذا تأمل ما ههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة
نحو اغراض وافعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو
ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنها افعال محدودة منتظمة فهو حيوان عالم واضاف الى ذلك ما هو مشاهد
بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة
ونظام وترتيب به قوام ما دونها من الموجودات تولد اصل ثالث لا شك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة
فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ما ههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجماد فذلك معروف بنفسه عند

الشامي فانه لولا قرب الشمس وبعدها في فلكها المايل لم يكن ههنا فصول اربعة ولو لم يكن ههنا فصول اربعة لما كان نبات
ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام فكون الانقسامات بعضها من بعض على السواء لينحفظ لها الوجود فتامل
ذلك انه اذا بعدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال فكانت الامطار وكثر كون الاطفس المائي وكثر
في جهة الجنوب كون الاطفس الدخاني في الصيف بالعكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤوسنا وهذه الافعال التي
ينبغي للشمس من قبل القرب والبعد الذي دايما هو موجود من المكان الواحد بعينه ينبغي للقمر ولجميع الكواكب فان لكلها افعالا كا
مايلة وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورية والعظم من هذه كلها في ضرورة وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية
الفاعلة لليل والنهار وقد نبه الكتاب العزيز على العناية بالانسان في تسخير جميع السموات له في غير ما اية مثل قوله سبحانه وسخر لكم
الليل والنهار الاية فاذا تامل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب راى الكواكب
تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة من جهات محدودة ونحو افعال محدودة وحركات متضادة علم ان هذه
الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية ذوات اختيار وارادة وزيد اقناعا في ذلك اذ يرى ان كثيرا من الاجسام
الصغيرة الحقيرة الخسيسة المظلمة الاجرام والتي ههنا لم يعدم الحياة بالجملة على صغر اجرامها وخساسة اقدارها وقصر اعمارها والوان
اجسادها وان الجود الالهي افاض عليها الحياة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع
ان الاجسام السماوية احرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام لعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه لخلق
السموات والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون ومخاصة اذا اعتبر تدبيرها للاجسام الحية التي ههنا علم على
القطع انها حية فان الحي لا يدبره الا حي اكمل حياة منه فاذا تامل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المحيطة بنا
ونظر الى اصل ما لنا وهو ان غاية ما ههنا هي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها مامورة بهذه الحركات ومسخرة لما دونها
من الحيوان والنبات والجمادات وان الامر لها غيرها وهو غير جسم ضرورة لانه لو كان جسما لكان واحدا منها وكل واحد مسخر لما دونه

ههنا

ههنا من الموجودات وخادم لما ليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لولا مكان هذا الامر لما اعتنت بما ههنا على الدوام
والاتصال لانها ذوات نفس ولا منفعة لها خاصة في هذا الفعل فانما تتحرك من قبل الامر والتكليف المحرم المنوط بها لحفظ ما ههنا
واقامة وجوده والامر هو الله سبحانه وهذا كله معنى قوله قالتا اتينا طائعين ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا راى جمعا
عظيما من الناس ذوي خطر وفضل مكبين على افعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع ان تلك الافعال غير ضرورية
في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لتيقن على القطع انهم مكلفون ومامورون بتلك الافعال وان لهم امرا
هو الذي اوجب لهم تلك الخدمة الدائبة والعناية بغيرهم المستمرة هو اعلى قدرا منهم وارفع رتبة وانهم كالعبيد المسخرين له وهذا
المعنى هو الذي اشار اليه الكتاب العزيز في قوله سبحانه وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض الاية واذا اعتبر
الانسان امرا اخر وهو ان كل واحد من الكواكب السبعة له حركات خاصة لحركته الكلية ذوات اجسام تخدم حركة الكل
كانها خدمة يعتنون بخادم واحد علم انه يجب على القطع ان جماعة كل كوكب منها امر اصحابهم قسما عليهم من قبل الامر الاول
مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ان يكون منها جماعة جماعة كل واحد منها تحت امر واحد واولئك الامرون وهم [illegible]
يرجعون الى امر واحد وهو امير الجيش كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية التي ادرك القدماء من هذه الحركات وهي
نيف واربعين يرجع كلها الى سبع امرين وترجع السبع او الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الامر
الاول سبحانه وبهذه المعرفة يحصل للانسان بهذا الوجه ان يعلم كيف [illegible] خلقه هذه الاجسام اعني السماوية او لم يعلم كيف ارتباط
وجود سائر الامرين بالامر الاول او لم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قديمة من غير علة ولا امر
لها عليها لما ائتمرت لامر واحد لها بالتسخير والطاعة وكذلك حال الامرين مع الامر الاول واذا لم يكن ذلك [illegible]
رتبة منها وهذا اقتضت لها السمع والطاعة وليس ذلك اكثر من انها ملك في عين وجودها لانه عرض من اعراضها كما للسيد
مع عبيده بل في نفس وجودها فانه ليس هناك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذوات نفوس العبودية وهذا

هو معنى قوله سبحانه ان كل من في السموات والارض الا اتي الرحمن عبدا وهذا الملكوت هو ملكوت السموات والارض الذي

اطلع عليه ابرهيم عم في قوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض الاية وانت تعلم انه اذا كان الامر هكذا فانه

يجب ان لا تكون حركة هذه الاجسام ومبدا كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك

كيفية ذلك الفعل وان كان يعترف بالوجود فمن رام ان يشبه الموجودين احدهما بالاخر وان الفاعل لهما فاعل على نحو

الذي يوجد الفاعلات ههنا فهو شديد الغفلة عظيم الزلة كثير الوهلة فهذا هو اقصى ما يمكن ان يعبر به عن مذهب الفلاسفة في الاجرام

السماوية وفي اثبات الخالق لها وفي انه ليس بجسم واثبات ما دونه من الموجودات التي ليست باجسام واحد ما هي النفس واما

اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الاجسام التي نشاهدها كما رامه المتكلمون فعسير والمقدمات المستعملة في ذلك

غير مفضية بهم الى ما قصدوا بيانه وسنبين هذا في قولنا فيما بعد عند التكلم في طرق اثبات وجود الله سبحانه واذ قد

تقرر هذا فلنرجع الى ذكر شيء مما يعترض له ابو حامد في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة ونعرف مرتبته في الحق اذ كان ذلك المقصد

الاول في هذا الكتاب ابو حامد رادا على الفلاسفة قلنا ما ذكرتموه تحكمات وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات

لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل على سوء مزاجه او اورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها

تخمينات لقيل انها ترهات لا تفيد الا غلبات الظنون لا يبعد ان يعرض مثل هذا للجهال مع العلماء والجمهور

مع الخواص كما يعرض ذلك لهم في المصنوعات فان الصناع اذا اوردوا صنعات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام و لصنعوا

الافعال العجيبة عنها هذأ بهم الجمهور وظنوا انهم مبرسمون وهم في الحقيقة الذين يتنزلون منزلة المبرسمين من العقلاء والجهال

من العلماء وامثال هذه الاقاويل لا ينبغي ان تلقى بها اراء العلماء واهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه

الاشياء ان يذكر اراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى تقابل بينها وبين الاقاويل التي يروم بها هو ابطالها

ابو حامد مداخل هذا كله في قولهم واجب الوجود وممكن الوجود والاعتراض على مثلها لا تنحصر ولكنا

وجوها معدودة الاول انا نقول اذا عنيتم ان احد معاني الكثرة في المعلول الاول انه ممكن الوجود فنقول قوله ممكن الوجود عين

وجوده او غيره فان كان عينه فلا نشأ منه كثرة وان غيره فهلا قلتم في المبدا الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب

الوجود ووجوب الوجود غير نفس الوجود فليجز صدور المختلفات منه لهذه الكثرة وان قيل لا معنى لوجوب الوجود الا

الوجود قلنا فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره

قلنا وكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه الا بعد دليل اخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب

والى ممكن فان كان فصل احد القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني لا فرق فان قيل امكان الوجود له من ذاته

ووجوده من غيره فكيف يكون ما له من ذاته وما له من غيره واحدا قلنا وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن ان

ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود والواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات اذ لا يمكن ان يقال

موجود وليس بموجود او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن ان يقال موجود وليس بممكن الوجود وانما يعرف الوحدة

بهما فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكروه من كون امكان الوجود غير الموجود الممكن اما قولهم ان

الشيء الممكن الوجود فلا يخلو اما ان يكون عين الوجود او غيره اي معنى زائدا على الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلا معنى لقولهم

ان الممكن الوجود هو الذي فيه الكثرة وان كان غيره لزم ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك

خلاف ما يضعون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسما ثالثا وذلك ان واجب الوجود ليس معنى زائدا على الوجود خارج النفس وانما

هو حال للموجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكانها راجعة الى نفي العلة عنه اعني ان يكون وجوده مع غيره فكانه

ما نسب لغيره وسلب عنه بمنزلة قولنا في الوجود انه واحد وذلك ان الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائدا على ذاته

خارج النفس في الوجود مثل ما نفهم من قولنا موجود ابيض وانما نفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود

انما نفهم من وجوب الوجود حالة عدمية يقتضيها ذاته وهو ان يكون وجوب وجوده منه لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته

ليس يمكن ان يفهم منه صفة زايدة على الذات خارج النفس كما فهم من الممكن الحقيقي وان يفهم منه ليس ذاته يقتضي الا
وجوده وجب الا بعلة فهو يدل على ذات اذ سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود ذي
صفة وجوب الوجود فكانه قيل الواجب الوجود منه هو واجب بغيره ومنه هو واجب بعلة والذي هو واجب بعلة
لنفسه فلذلك احد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية اي قاسمة للذات ولا زايدة على الذات وانما هي احوال
مثل قولنا في الشي انه موجود فانه ليس يدل على معنى زايد على الذات وكذلك الوجود على الشي في قولنا ان الشي موجود
وهذه مسئلة اول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا اعني قوله الممكن الوجود من ذاته وجب من غيره وذلك ليس الا
هي صفة في الشي غير الشي   عقله مبداه هو عين وجوده وعين عقله بنفسه او بغيره فان كان غيره فلا كثرة في ذاته
العبارة فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره   الصحيح انه يعقل من مبداه هو عين ذاته
في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن رتبة الاول والاول في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول العقل
ذاته الا ذاته لا امر مضافا وهو كونه مبدا الكل في ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه اشرف واتم
من جميعها على ما سنقول بعد وكذلك ليس يلزم هذا القول الشناعات التي يلزمونها اياه   ابو حامد فان زعموا
ان عقله عين ذاته ولا يعقل ذاته ما لم يعقل انه مبدا لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته
هذا الكلام مختل فان كونه مبدا هو معنى مضاف فلا يصح ان يكون عين ذاته ولو عقل كونه مبدا العقل هو انه مبدا على
النحو من الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لا يكمل الاشرف بالاخس فان المعقول هو كمال العاقل عندهم على
ما يظهر في علوم العقل الانساني   ابو حامد فنقول والعقل عقله ذاته عين ذاته فانه يعقل كونه مبدا فيعقل نفسه العقل والعاقل
والمعقول الكل واحد ثم انه ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معه لعلة فانه كذلك والعقل يطابق المعقول ويرجع
الكل الى ذاته فالكثرة اذن غير موجودة ولو كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فليقصد رتبة المحاكات   ما حكاه

عن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدا الاول هو كلام فاسد غير جار على اصولهم فانه لا كثرة في تلك العقول اصلا
عندهم وليس تتباين عندهم من جهة البساطة والكثرة وانما تتباين من جهة العلة والمعلول والفرق بين العقل الاول وسائر
العقول دون انها عندهم ان العقل الاول يعقل من ذاته وسائر العقول في ذواتها معنى موجود ابدا لا معنى مضافا الى علة
العقول تعقل من ذواتها معنى مضافا الى عللها فقد حلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم ان يكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة
اذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدا الاول ولا واحد منها يوجد بسيطا بالمعنى الذي به الاول بسيط لان الاول
معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف واما قوله ثم ان كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معه لعلة فانه كذلك العقل
المعقول فيرجع الكل الى ذاته فلا كثرة اذا وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في
العقول المفارقة معنى واحدا بعينه ان يكون كلها تستوي في البساطة فانهم يضعون ان هذا المعنى يتفاضل في العقول بالاقل والاكثر
وهو لا يوجد بالحقيقة الا في العقل الاول والسبب في ذلك ان العقل الاول ذاته قائمة بنفسها وسائر العقول تعقل من ذواتها انها
قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد واحد منها من الاتحاد في المرتبة التي في الاول لكانت الذات الموجودة بذاتها
توافق الموجودة بغيرها اذ كان العقل لا يطابق طبيعة الشي المعقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو جدلي
وانما يمكن ان يتكلم في هذا الكلام برهانيا مع قصور نظر الانسان في هذه المعاني اذا تقدم الانسان فعرف ما هو العقل ولا يعرف
ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلا معنى للكلام في هذه المعاني ببادي الراي
والمعارف العامة التي ليست خاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان في هذه المعاني قبل ان يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها اشبه
شي بهذيان ولذلك صارت الاشعرية اذا حكت اراء الفلاسفة اتت في غاية الشناعة والبعد من النظر الاول للانسان
في الموجودات   ابو حامد ونترك دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة
يريد انهم اذا وضعوا ان الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة لغيره فيلزمهم ان تزول الوحدانية لان الكل واحد اذا كان لم تتبين

على جوهره خارج النفس كقولنا الشيء ... سبق من هذا غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى زايد صح

بعض المتاخرين وتبعهم ابن سينا

بعد انه يجب ان يكون كل واحد من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب ارسطاطاليس فان قيل الاول لا يعقل الا ذاته وعقله

هو عين ذاته فالعقل والعاقل والمعقول واحد ولا يعقل غيره فالجواب من وجهين احدهما ان هذا الذي ساقه

نصره ابن سينا وسائر المتفلسفين وزعموا ان الاول يعقل نفسه مبدا الفيضان ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها نوعا نوعا

عقلا كليا لا جزئيا استقبحوا قول القائل ان المبدأ الاول لا يصدر منه الا عقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعلوله

عقل ونفس من عقل ونفس فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعلولاته الثلث وعلته ومبداه ولا يعقل الا نفسه فيكون المعلول

اشرف من العلة من حيث العلة فاض منها الا واحد وقد فاض من هذه الثلاثة امور والاول ما عقل الا نفسه وهذا عقل نفسه

ونقص المبدأ او نقص المعلولات ومن قنع ان يكون قول الله سبحانه راجعا الى هذه الرتبة فقد جعله احقر من كل موجود يعقل

ويعقله فان من يعقله ويعقل نفسه اشرف منزلة منه اذ كان هو لا يعقل الا نفسه فقد انتهى منهم التعمق في التعظيم الى

ابطال كل ما يفهم من العظمة وقربوا حاله الله تعالى من حال الميت الذي لا خبر له بما يجري في العالم الا انه فارق الميت

في شعوره بنفسه فقط وهكذا يفعل الله بالزائغين عن سبيله والناكبين عن طريق الهدى المنكرين لقوله تعالى ما اشهدتهم

خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم الظانين بالله ظن السوء المعتقدين ان الامور الربوبية يستولي على كنهها القوى البشرية

المغرورين بعقولهم زاعمين ان فيها مندوحة عن تقليد الرسل واتباعهم فلا جرم اضطروا الى الاعتراف بان

لباب معقولاتهم رجعت الى ما لو حكي في منام لتعجب منه ينبغي للذي يريد ان يخوض في هذه الاشياء ان يعلم

كثيرا من الامور التي ثبتت في العلوم النظرية اذا عرضت على بادي الراي والى ما يتخيله الجمهور من ذلك كان بالاضافة

اليهم شبيها بما يدركه النائم في نومه كما قال وان كثيرا من هذه ليس يلفى لها مقدمات من نوع المقدمات التي هي معقولة

عند الجمهور يقتنعون بها في امثال هذه المعاني لا سبيل الى ان تقع بها الا صداتباع واما سبيلها الى تحصيل ذلك

النفس لم يسلك في معرفتها سبيل التصديق مثال ذلك انه لو قيل للجمهور وللمتوسطين من اهل الكلام منهم ان الشمس التي

تظهر

تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض لقالوا هذا من المستحيل ولكان من يتخيل ذلك

عندهم كالنائم ويعسر علينا اقناعهم في هذا المعنى بمقدمات تقع لهم التصديق بها من قرب في زمان يسير الا لمن

ان يحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان لمن سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجودا في مطالب الامور المحسوسة

وبالجملة في العلوم التعاليمية فاحرى ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية اعني ان ما اذا صرح به للجمهور كان شنيعا وفي تحاكي

بادي الراي شبيها بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محمودة يتاتى من قبلها الاقناع فيها

للعقل الذي في بادي الراي اعني عقل الجمهور فانه يشبه ان يكون ما يظهر بالاخرة للعقل هو عنده من قبيل المستحيل واوائله

وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قدرنا ان صناعة من الصنائع قد درست ثم توهم وجودها لكان

في بادي الراي من المستحيل ولذلك يرى كثير من الناس ان هذه الصنائع هي من مدارك ليست بانسانية وبعضهم ينسبها الى

الجن وبعضهم ينسبها الى الانبياء حتى لقد زعم ابن حزم ان اقوى الادلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا

كان هذا هكذا فينبغي لمن اثر طلب الحق اذا وجد قولا شنيعا ولم يجد مقدمات محمودة تزيل عنه تلك الشناعة ان لا يعتقد

ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذي زعم المدعي له انه يوقف منها عليه ويستعمل في ذلك من طول الزمان والترتيب

ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية احرى ان يكون موجودا

لبعد هذه العلوم عن العلوم التي في بادي الراي واذا كان هذا هكذا فينبغي ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة

جدلية مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لجأ اكثر الناظرين

في هذا العلم الى ان هذا الكلام من باب التكيف في الجوهر الذي لا تكيفه العقول لانه لو كيفه لكان العقل الازلي والكائن الفاسد

واحدا واذا كان هذا هكذا فالواقعة باضد الحق من يتكلم في هذه الاشياء الكلام العام ويحتج فيها بما اتفق ولذلك

ان الفلاسفة في غاية الضعف في هذه العلوم ولذلك يقول ابو حامد ان علومهم الالهية ظنية ولكن على حال فنحن نروم

نبين من امور محمودة ومقدمات معلومة وان كانت ليست برهانية وان لم يمكن نستخرج ذلك الان بهذا الرجل او وقع هذا
الخيال في هذا العلم العظيم وابطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فالله سائله وحسيبه وبين
الامور التي حركت الفلاسفة الى عقيدتهم هذه الانية في المبدأ الاول وساير الموجودات ومقدار ما انتهت اليه فرق منهم
ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك وبين الطرق التي حركت المتكلمين من اهل الاسلام الى ما
اليه من عقيدة في المبدأ الاول وفي ساير الموجودات والشكوك الداخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه الحكمة منهم
ليكون ذلك مما يحرك من احب الوقوف على الحق ويحرصه على النظر في علوم الفريقين ويعمل في هذا الكلام على [illegible] اليه
فنقول اما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بعقولهم كالمستندين الى قول من يدعوهم الى قبوله من غير
برهان بل ربما خالف الامور المحسوسة وذلك انهم وجدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك صنفين صنف منها
ووجدوا جميع هذه يكون المتكون منها متكونا بشيء سموه صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا بالفعل كان بعد ما
وجد وبشيء سموه مادة وهو الذي منه يكون وذلك انهم الفوا كل ما يكون ههنا انما يكون من موجود غيره فسموا هذا المادة ووجدوه
انه يكون عن شيء سموه فاعلا ومن اجل شيء سموه الغاية فاثبتوا اسبابا اربعة ووجدوا الشيء الذي يكون المتكون
والشيء الذي عنه يكون وهو الفاعل القريب واحدا اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فمثل الانسان يولد انسانا
والفرس يلد فرسا واما بالجنس فمثل البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تمر عندهم الى غير نهاية ارجعوا
اسبابا فاعلا ولا باقيا فمنهم من رقى هذا السبب بهذه الصفة هو الاجرام السماوية ومنهم من جعله مبدأ مفارقا فاجعل الاجرام
السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله دونه واكتفوا في كون الاجرام بالسماوات ومبادي الاجرام
السماوية لانه وجب عندهم انه ان يجعلوا الها انه سببا فاعلا واما ما دون الاجرام البسيطة من الامور المكونة بعضها
المتنفسة فوجب ان يدخلوا من اجل النفس مبدأ اخر وهو معطي النفس ومعطي الصورة والحركة التي بها يظهر الموجودات

وهو الذي يسمي جالينوس القوة المصورة وبعضهم لم يجعلوا لهذه القوى مبدأ مفارقا فبعض جعله عقلا وبعض
جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوي وبعض جعله الاول وسمى جالينوس هذه القوى الخالق وتشكك في الاله وغيره
هذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة والى
ادخال هذا المبدأ اكثر فهذا مقدار ما انتهى اليه فحصهم عن الموجودات التي دون السماء وفحصوا ايضا عن السماء وما بعدها ودون
انقصوا انها مبادي الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادي الاجرام المحسوسة المتغيرة التي دونها وما
الانواع المفردة واما مع مبدأ مفارق ولما فحصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم انها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه
الاشياء كائنة فاسدة اعني ما دون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون منها انما يكون من شيء وعن شيء وفي
مكان وزمان والغوا الاجرام السماوية شرطا في كونها من قبل انها اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية
متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا اجسام اقدم منها هي شرط في كونها حتى يكون هي حين في عالم اخر [illegible]
اجسام سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت الاجسام تلك متكونة لزم ان يكون قبلها اجسام سماوية اخرى ويمر ذلك الى غير
فلما تقرر عندهم بهذا النحو من النظر وبالحاكثرة هذا اقربها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه
متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم بهذه انها اعني الاجرام السماوية لا
لها مبادي تحرك بها ولما فحصوا عن مبادي هذه ظهر لهم انه يجب ان يكون مباديها المحركة لها موجودات ليست اجساما ولا
قوى في اجسام فلانها مبادي اول للاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست قوى في اجسام وان الاجسام شرط في وجودها
كالحال في المبادي المركبة ههنا للحيوان فلان كل قوة في جسم هي عندهم متناهية اذ كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم
بهذه الصفة فهو كائن فاسد اعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وانه لو كانت مبادي تحركها على
مبادي هذه الصفة لكانت الاجرام السماوية مثل هذه وكانت تحتاج الى اجرام اخر اقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادي بهذه الصفة

لان التكون عما هو متكون لظهر وامره ابد وهذا
العالم المحسوس وانه لا يتم تكونه الا من جرم
وذلك

اعني ليست اجساما ولا قوى في جسم وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان للصورة وجودين وجود
معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك الحجر فالصورة جمادية هي في هيولى
خارج النفس وصورة هي ادراك عقلي وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات المفارقة
باطلاق عقولا محضة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لغيره فما هو مفارق باطلاق احرى ان يكون عقلا وكذلك وجب
عندهم ان يكون ما تعقله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني
اذ كان العقل ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصح عندهم من قبل هذا ان للموجودات
وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس الى الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات الى علوم
الصانع واعتقدوا لمكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المبادي وان تدبيرها لما ههنا من الموجودات
انما هو من قبل انها ذوات نفوس ولما قايسوا بين هذه العقول المفارقة وبين العقل الانساني رأوا انها تشترك مع
العقل الانساني في ان معقولاتها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني انما هو ادراكه صور الموجودات
ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذ كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء
الموجود بصورته واما معقولاتها فانها هي العلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هي
شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة واما الترتيب الذي في العقل الذي فينا فانما هو تابع
لما يدركه من الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثيرا من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه
العقل الذي فينا فاذا كان ذلك كذلك فلصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخسها وجودها في المواد
ثم وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقول المفارقة اشرف من وجودها في
العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك العقول في انفسها

نظروا

نظروا ايضا الى الجرم السماوي فرأوا في الحقيقة جسما واحدا شبيها بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة
الحيوان الكلية وهي نقلته بجميع جسده وهذه الحركة هي الحركة اليومية ورأوا ان ساير الاجرام السماوية حركاتها الجزئية شبيهة
باعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاتها الجزئية فاعتقدوا لمكان ارتباط هذه الاجسام بعضها ببعض ورجوعها
الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونها على فعل واحد وهو العالم باسره انها ترجع الى مبدأ واحد كالحال في
الصنائع الكثيرة التي تؤم مصنوعا واحدا فانها ترجع الى صناعة واحدة رئيسة فاعتقدوا لمكان هذا ان تلك المبادي
المفارقة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعها وان الصور التي في هذا المبدأ او النظام والترتيب الذي في كل
الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في ساير النظامات
والترتيبات التي فيما دونه وان العقول تتفاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول عندهم هو العقل الذي
وهو يعقله ذاته يعقل جميع الموجودات بافضل وجود وافضل ترتيب وافضل نظام واما دونه فجوهره انما هو بحسب ما يعقله من
الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الاول وانما تفاضلها انما هو في تفاضلها في هذا المعنى ولزم على هذا ان يعدم
الاكمل الاقل شرفا يعقل من الاشرف ما يعقل الاشرف من نفسه ولا الاشرف يعقل ما يعقل الاقل شرفا فانه لو كان كذلك
يعقل كل واحد منهما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متحدين ولم يكونا متعددين فمن هذه
الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل ما دونه لانه معلوله ولو عقله لعاد المعلول علة
واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فهو علة للموجودات
الخاصة بذلك العقل اعني تخليقها ومنه هو علة لذاته وهو العقل الانساني بجملته فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب الفلاسفة في هذه
والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا انا عرفت فليست ما قال اقناعا عن الاشياء التي حركت المتكلمين
من اهل هذه الملة اعني المعتزلة اولا والاشاعرة ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه اعني انهم اعتقدوا

ليس ها هنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكلمة سميعة بصيرة الا ان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا
ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالمة لها بعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية
ونفوا العلل التي ها هنا وان هذه الذات الحية العالمة المريدة السميعة البصيرة القادرة المتكلمة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء
اعني متصلة به اتصال وجود وهذا الوضع يظن به انه يلحقه شناعات وذلك انه ان كان هذا صفة من الموجودات فهو من جنس النفس
لان النفس هي ذات ليست بجسم حية عالمة قادرة مريدة سميعة بصيرة متكلمة فهؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة
للمادة من حيث لم يشعروا وسنذكر الشكوك التي تلزم هذا الوضع واظهرها على القول بالصفات لكن ها هنا ذات مركبة من ذات وصفات
فيكون ها هنا مركب قديم وهو خلاف نصه الاشعرية من ان كل مركب محدث لانه عرض وكل عرض عندهم محدث ووضعوا ايضا في جميع
الموجودات افعالا جائزة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان
كل موجود فيمكن ان يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي يشبهونها بالمطبوعات
نظاما وترتيبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكيما والذي اعتقدوه ان في الكل شيئا مثل هذا المبدأ هو انهم شبهوا
الافعال الطبيعية بالافعال الارادية فقالوا كل فعل فما هو فعل فهو صادر عن فاعل مريد قادر حي عالم وان الطبيعة الفعل
ما هو فعل تقتضي هذا واقنعوا في هذا بان قالوا اما سوى الحي فهو جماد ميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحي لا يصدر
عنه فعل محدد والافعال الصادرة عن الامور الطبيعية فنفوا مع ذلك ان يكون للاشياء الحية التي في الشاهد افعال
وقالوا ان هذه الافعال تظهر مقترنة بالحيوة في الشاهد افعال وانما فاعلها الحي الذي في الغائب فلم يلزمهم ان يكون في
الشاهد حيوة لان الحيوة انما يثبت للشيء من افعاله والعجب من ابن سينا كيف حصل لهم هذا الحكم على الغائب والطرق
الذي سلكوه في اثبات هذا الصانع هو انهم وضعوا ان المحدث له محدث وان هذا الامر الى غير نهاية فيستمر الامر الى محدث
قديم وهذا صحيح لكن ليس يلزم من هذا ان القديم ليس هو جسما فلذلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم محدث

فيلحقهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يكون ان المحدث له جسم قديم ليس من اعراض
التي استدلوا بها على السموات محدثة لان الدورات والا فهي غير ذلك مع انكم تضعون مركبا قديما وما وضعوا ان الجسم
السماوي مكون من صفة على الصفة التي يعتبرونها من الكون في الشاهد وهو انكم من شيء وفي شيء زمان ومكان ومن صفة من الصفات
لا في كليته فانه ليس في الشاهد جسم يكون من لا جسم ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي
في الشاهد انما فعله ان يغير الموجود من صفة الى صفة لا ان يغير العدم الى الوجود بل يحوله اعني الموجود الى الصفة والصورة التي
ينتقل بها ذلك الشيء من موجود الى موجود ما يخالفه بالجوهر والحد والاسم والفعل كما قال تعالى ولقد خلقنا الانسان من
طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجود باطلاق لا يتكون ولا
يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدروا ان يثبتوا ان اول المحدثات وهو ظاهر في الكتاب العزيز آية
مثل قوله او لم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الآية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله سبحانه
ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المكون وصورته ان اعتقدوا ان
له مادة او يفعله بجملته ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزى وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل
انما يغير العدم الى الوجود عند الكون اعني كون الجوهر الفرد المنقسم الذي هو عندهم اصل الاجسام او يغير الوجود الى العدم عند
الفساد اعني فساد الجزء الذي لا يتجزى وبين انه لا ينقلب الضد الى ضده فانه ليس يعود نفس العدم موجودا ولا نفس الحرارة برودة
ولكن المعدوم هو الذي يعود موجودا والحار باردا والبارد حارا ولذلك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما لانهم جعلوا هذه
الذات متعرية من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها انه يلزم عنها انه لا يكون شيء من شيء اقاويل
غير صحيحة واقنعها انهم قالوا لو كان شيء عن شيء لمر الامر الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يمتنع من ذلك ما كان على الاستقامة
لانه يوجب ما لا نهاية له بالفعل واما دورا فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هواء الى غير نهاية والموضوع ازلي

معتقدهم في حدوث الكل هو ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
واحد ما يلزم فهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يطردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث
في الشاهد هو حادث على انه حادث من شي لا من لا شي وهم يضعون ان الكل حادث من لا شي وايضا فان هذا الموضوع
عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة القائلة
ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست صحيحة الا ما لا يخلو عن حادث واحد بعينه واما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس
ليس لها اول فمن اين يلزم ان يكون الموضوع لها حادثا ولذلك لما شعر بهذا المتكلمون من الاشعرية اضافوا
الى هذه المقدمة مقدمة ثانية وهو انه لا يمكن ان يوجد حوادث لا نهاية لها اي لا اول لها ولا آخر وذلك امر
واجب عند الفلاسفة فهذه ونحوها من الشناعات التي يلزم وضع هولاء وهي اكثر كثيرا من الشناعات التي يلزم
الفلاسفة ووضعهم ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الاول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط وذلك
ان هذا الوضع يخالف ما يحس من فعل الاشياء بعضها في بعض واقوى ما انفصلوا به في هذا المعنى ان الفاعل لو كان
مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو مفعول او المحرك
محرك من جهة ما هو متحرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من جهة ما هو موجود بالفعل لان المعدوم
لا يفعل الاشياء والذي يلزم عن هذا هو ان ينتهي الفاعلات المفعولة الى فاعل غير مفعول اصلا لا ان
ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وايضا فان الذي يلزم تشنيعهم من الشنع اكثر من الذي يلزم مقلدا بهم التي
منها صاروا الى مذهبهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات ذات حيوة وعلم وقدرة وارادة وكانت
هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية فليس بين النفس وهذه الموجودات فرق الا ان
النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضرورة مركب من ذات وصفات

وكل

وكل مركب فهو ضرورة يحتاج الى مركب اذ ليس يمكن ان يوجد شي مركب من ذاته كما انه ليس يمكن ان يوجد متكون من ذاته
لان التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيا غير تركيب المتكون والمتكون ليس شيا غير المركب و
بالجملة فكما ان لكل مفعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود المركب ولا يمكن ان
يكون الشي هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم ان يكون الشي علة نفسه ولذلك كانت المعتزلة في وضعهم هذه الصفات في
المبدأ الاول راجعة الى الذات لا زائدة عليها على نحو ما يوجد عليه كثير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون
الشي موجودا واحدا ازليا وغير ذلك اقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الاول هو قريب من
المعتزلة فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريقين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الاول والشناعات التي
تلزم الفريقين اما الذي يلزم من الفلاسفة فقد استوفاها ابو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وسياتي بعد والتي
تلزم المتكلمين من الشناعات فقد اشرنا نحن في هذا الكلام الى اعيانها ولنرجع الى تمييز مرتبة قول قول من الاقاويل
التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقناع وتقدير ما يفيده من التصديق على ما اشترطنا وانما اضطررنا الى
ذكر الاقاويل المحمودة التي حركت الفلاسفة الى تلك الاعتقادات في مبادي الكل لانه منها ياتي جوابهم لخصومهم فيما
يلزمونهم من الشناعات وذكرنا الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لانه من العدل ان توفي حجتهم في ذلك وتنافح عنهم
اذ لهم ان يحتجوا بها ومن العدل كما يقول الحكيم ان ياتي الرجل من الحجج لخصومهم بمثل ما ياتي لنفسه اعني ان يجهد نفسه في طلب
الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه فنقول ان ما شنعوا به من ان المبدأ الاول
اذا كان لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيا هو غير الموجودات
باطلاق وانما الذي يضعون ان الذي يعقل من ذاته هو الموجودات باشرف وجود وانه العقل الذي هو علة للموجودات
لا انه يعقل الموجودات من جهة انها علة لعقله كالحال في العقل منا فمعنى قولهم انه لا يعقل ما دونه من الموجودات اي

لا يعقلها بالجهة التي نعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها موجود سواه سبحانه لانه لو عقلها موجود بالجهة التي نعقلها بها لشاركه هو
في علمه تعالى الله عن ذلك وهذه هي الصفة المختصة به سبحانه وتعالى ولذلك ذهب بعض المتكلمين الى ان له صفة
سوى السبع التي اثبتوها له ولذلك لا يجوز ان يقال ان علمه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلولان عن الموجودات وكلا العلمين كائن
فاسد ويشبه ان هذا اكثر عند المتكلم انه هل يعلم الجزئيات او لا يعلمها على ما جرت عادتهم في فرض هذه المسئلة ويشبه ان تكون
مسئلة مستحيلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة الحصر بين قسمين ضروريين احدهما ان الله تعالى لو عقل الموجودات
على انها علة لعقله للزم ان يكون عقله كاينا فاسدا او ان يستكمل الاشرف بالاخس لو كانت ذاته غير معقولات الاشياء لعله
ونظامها لكان هاهنا عقل آخر ليس هو ادراك صور الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام ولذا كان بين ان
الوجهان مستحيلين لزم ان يكون معقوله الموجودات بوجود اشرف من الوجود الذي صارت به موجودة الذي به
عالم للموجود الواحد بعينه توجد له مراتب في الوجود وهو يظهر من امر اللون فان اللون نجد له مراتب في الوجود بعضها
اشرف من بعض وذلك ان اخسها انه موجود في الهيولى وله وجود اشرف من هذا وهو وجوده في البصر
وذلك ان هذا الوجود هو وجود اللون يدرك ذاته والذي في الهيولى هو وجود جمادي غير مدرك لذاته وقد تبين
ايضا في علم النفس ان اللون له وجود ايضا في القوة الخيالية وانه اشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين
له في القوة الذاكرة وجود اشرف من وجوده في القوة الخيالية وله في العقل وجود اشرف من جميع هذه الموجودات
وكذلك نعتقد ان له في ذات العلم الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الوجود الذي لا يمكن ان يوجد وجود اشرف
منه واما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيضان المبادي المفارقة عنه وفي عدد ما يفيض عن مبدا مبدا من تلك المبادي
فشي لا تقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا يلفى التحديد الذي ذكره في كتب القدماء واما كون جميع المبادي
المفارقة وغير المفارقة فايضة عن المبدا الاول وان بفيضان هذه القوة الواحدة صار العالم باسره واحدا

وبها

وبها ارتبط جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال
فانه انما صار عند العلماء واحدا وموجودا بقوة واحدة فيه فاضت عن المبدا الاول فامر اجمعوا عليه لان السماء عندهم
باسرها هي بمنزلة حيوان واحد والحركة اليومية التي لجميعها كالحركة الكلية في المكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء هي
كالحركات الجزئية التي لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة بها صار واحدا وبها صارت
جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى مرتبطة بالقوة الفائضة عن المبدا الاول ولولا ذلك
لافترقت اجزاؤه ولم تثبت طرفة عين فان كان واجبا ان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع اجزائه
بها صارت الكثرة الموجودة فيه من القوى والاجسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموجودة فيه انها جسم واحد
وقيل في القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموجودات من العالم كله نسبة اجزاء الحيوان الواحد
من الحيوان الواحد فباضطرار ان يكون حالها في اجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية والعقلية هذه الحال اعني ان فيها
قوة واحدة روحانية بها ارتبطت جميع القوى الروحانية والجسمانية وهي سارية في الكل سريانا واحدا ولولا ذلك لما كان
هاهنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا الآية وليس يلزم من سريان القوة
الواحدة في اشياء كثيرة ان يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدا الواحد انما فاض عنه اولا واحد ثم
فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا يظن به انه لازم اذا شبه الفاعل الذي في غير هيولى بالفاعل الذي في الهيولى
ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذي في غير هيولى وعلى الذي في هيولى باشتراك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد
وايضا فان وجود سائر المبادي المفارقة انما هو فيما تتصوره من مبدئها وليس يمتنع ان يكون هو شيئا واحدا بعينه تتصوره
اشياء كثيرة تصورات مختلفة كما انه ليس يمتنع في الكثرة ان تتصور تصورا واحدا وقد نجد
الاجرام السماوية كلها في حركتها اليومية تتصوره هي وفلك الكواكب الثابتة تصورا واحدا بعينه فانها تتحرك كلها جميعها

في هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة ووجد لها ايضا حركات تخصها مختلفة فوجب ان يكون لكل حركة منها
عن محركين مختلفين من جهة متحدين من جهة وهو من جهة ارتباط حركاتهم بحركة الفلك الاول فانه كما انه لو توهم متوهم
ان العضو المشترك لاعضاء الحيوان والقوة المشتركة فيه ارتفع لارتفع جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر
في الفلك واجزائه وقواه المحركة وبالجملة في مبادي العالم واجزائه مع المبدا الاول وبعضها مع بعض والعالم اشبه شي
عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه كما ان المدينة تقوم برئيس واحد ورياسات كثيرة تحت الرئيس الاول
كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كما ان سائر الرياسات التي في المدينة انما ارتبطت بالرئيس الاول من جهة ان الرئيس
الاول هو الموقف لغاية واحدة واحدة من تلك الرياسات على الغايات التي من اجلها كانت تلك الرياسات وعلى ترتيب
الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الرياسة الاولى التي في العالم مع سائر الرياسات وتبين عندهم ان الذي
يعطي الغاية في الموجودات المفارقة للمادة هو الذي يعطي الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات
فالذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة والذي يعطي الصورة هو الفاعل فالذي يعطي الغاية
في هذه الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدا الاول هو مبدا لجميع هذه المبادي فانه فاعل وصورة وغاية
من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطي الوحدانية وكانت الوحدانية التي فيها هي سبب وجود الكثرة التي تربطها
تلك الوحدانية صار مبدا لهذه كلها على انه فاعل وصورة وغاية وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة
نحوه وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من اجلها خلقت وذلك الامر لجميع الموجودات فبالطبع واما للانسان فبالارادة
ولذلك كان مكلفا من بين سائر الموجودات ومؤتمنا من بينها وهو معنى قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال الاية وانما عرض للقوم ان يقولوا ان هذه الرياسات التي في العالم وان كانت كلها صادرة عن المبدا
الاول ان بعضها صدر عنه بلا واسطة وبعضها صدر عنه بواسطة عند السلوك والنزول من العالم الاعلى الى العالم

الاعلى وذلك انهم وجدوا اجرام الافلاك بعضها من اجل حركات بعض فنسبوها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول
فلاح لهم نظام اخر وفعل اشتركت فيه جميع الموجودات اشتراكا واحدا والوقوف على الترتيب الذي ادركه النظار في الموجودات
عند النظر الى معرفة الاول عسر والذي يدرك العقول الانسانية انما هو مجمل لكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا ان الذي هو مرتبط
عند المبدا الاول بحسب ترتيب افلاكها في الموضع انهم راوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امره انه اشرف مما تحته وان سائر الافلاك
تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما حكي عنهم من الترتيب بحسب المكان وللقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو في
الفعل لا من اجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر من افعال هذه الكواكب اعني السيارة حركاتها من اجل حركة الشمس
فعل المحركين لها انما يقصدون في تحريكاتهم حركة الشمس وتحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يتقرر في هذا المطلب مقدمات
نفيسة من جهة الاولى والاخلق واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله ابو حامد ان من ذهب الى ان الاول
لا يعقل الا نفسه انما خاف من لزوم الكثرة اذ لو قيل فيه يعقل غيره للزم ان يكون عقله كثيرا وغيره يعقل نفسه ويعقل غيره وهذا لازم
في المعلول الاول فينبغي ان لا يعقل الا نفسه لانه لو عقل الاول او غيره لكان ذلك غير ذاته ولا استدعى علة غير علة ذاته ولا علة
الا علة ذاته التي هي المبدا الاول فينبغي ان لا يعلم الا ذاته ويبطل الكثرة التي نشأت من هذا الوجه فان قيل لما وجد وعقل ذاته
لزمه ان يعقل المبدا قلنا لزمه ذلك بعلة او بغير علة فان كان بعلة فلا علة الا المبدا الاول وهو واحد ولا يتصور
ان يصدر منه الا واحد وقد صدر وهو ذات المعلول فالثاني كيف يصدر منه وان لزم بغير علة فليلزم وجود الاول موجودات
بلا علة كثيرة ولتلزم منها الكثرة فان لم يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والزائد على الواحد
ممكن والممكن يفتقر الى علة فهذا اللزوم في حق المعلول الاول ان كان واجب الوجود بذاته فقد بطل قولهم واجب الوجود
واحد وان كان ممكنا فلابد من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورة المعلول الاول لكونه ممكن الوجود فان
امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلة فليس ضروريا في وجود ذاته كما ان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في

وجود ذاته بل لزوم العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم بالعلة فبان ان الكثرة الحاصلة من علمه بالمعلولات فانه لا مبدأ له وليس هو من جهة وجود
ذات المعلول وهذا ايضا لا مخرج عنه. هذه حجة من يوجب ان يكون الاول يعقل ما هو له علة لانه نقول انه ان لم يعقل من ذاته انه
مبدأ فقد عقل ذاته عقلا ناقصا. اما اعتراض ابي حامد على هذا فمعناه ان كان عقل ما هو له مبدأ فلا يكون ذلك الا لعلة
او لغير علة فان كان لعلة فيلزم ان يكون للاول علة ولا علة للاول وان كان لغير علة وجب ان يلزم عنه كثرة وان لم يعلمها فانه
ان لزم عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي يصدر عنه اكثر من واحد هو ممكن الوجود
والممكن الوجود مفتقر الى علة فقد بطل قولهم ان يكون الاول واجب الوجود وان يعلم معلوله. واذا كان كون المعلول علة
بالعلة ليس من جهة وجوده فاحرى ان لا يكون من جهة كون العلة ان تكون عارفة معلولها. هذا الكلام سفسطائي فانا اذا
فرضنا العلة عقلا ويعقل معلوله فانه ليس يلزم عن ذلك ان يكون ذلك لعلة زائدة على ذاته بل لنفس ذاته اذ كان صدور
المعلول عنه تابعا لذاته ولا ان كان صدور المعلول عنه لا لعلة بل لذاته يلزم ان يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على اصلهم
راجع لذاته وان كانت ذاته واحدة صدر عنها واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة. وما وضع في هذا القول
من ان كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن ان يوجد مركب ازلي فكل ممكن الوجود عند
الفلاسفة فهو محدث. وهذا شيء قد صرح به ارسطوطاليس في غير ما موضع من كتبه وسنبين هذا من قولنا بعد بيانا
اكثر عند التكلم في واجب الوجود. واما الذي يسميه ابن سينا ممكن الوجود فهو والممكن الوجود مما شرك الاسم
ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهرا من الجهة التي منها ظهر حاجة الممكن

الاعتراض الثالث

ابو حامد وهو ان عقل المعلول الاول ذاته نفس عين ذاته او غيره فان كان غيره فليكن كذلك في المبدأ الاول ولزم
منه كثرة وان كان ليس غيره فاذا ليس فيه تربيع ولا تثليث بحسب زعمهم فان عقله ذاته وعقله بنفسه عقله مبدأه وانه
ممكن الوجود وان كان غيره فاذن فيه تربيع وتثليث بحسب زعمهم فانه يعقل ذاته ويعقل مبدأه وانه ممكن الوجود لذاته

وكان

وكان يمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر التجنيس وبهذا يظهر بعض ما في الهوس. الكلام ههنا في العقول
هو في موضعين احدهما فيما يعقل ولا يعقل وهي مسئلة خاض فيها القدماء وانما الكلام فيما صدر عنها فانه تعمق
ابن سينا بالقول الذي حكاه ههنا عن الفلاسفة وتجرد هو للرد عليهم فتوهم انه رد على جميعهم وهذا كان
من ذلك في الهوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا انهم ظنوا ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة
من المادة فانه ليس ذات العقل المعلول عندهم الا ما يعقل من مبدأه ولا ههنا شيئان احدهما ذات والآخر
معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا والبسيط لا يكون مركبا والفرق بين العلة و
المعلول ان العلة الاولى موجودة بذاتها اعني في الصور المفارقة والعلة الثانية وجودها الاضافي الى العلة
الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال في المعلولات المادية مثال ذلك
ان اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبصر هو مضاف في البصر وليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت
المجردة من الهيولى جواهرها طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة للمواد ولذلك كانت
الصور التي هي من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس

الاعتراض الرابع

ان يقول ان التثليث لا يكفي
في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لزم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة اوجه احدها
انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد منهما من مبدأ اذ الصورة تخالف الهيولى
وليست كل واحدة على مذهبهم علة مستقلة للاخرى حتى يكون احدهما بوساطة الاخرى من غير علة اخرى زائدة عليها
الذي نقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب ان يكون في العقل الثاني
الذي صدر عنه اربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس احدهما علة مستقلة للثانية

من حيث هو

بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك التاسع
فيكون فيه ترجيح ضعيف والقول بأن الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو غلط فيه ابن سينا على المتأخرين
بل الجرم السماوي عندهم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة
على المتناقضين ولو كان كما قال ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان الترجيح لازما لمن يقول ان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها اسبابا
للاجرام السماوية والمادة دونها وكون السبب الاول سببا لجميعها هو غير هذا الكلام **الوجه الثاني** ابو حامد
ان الجرم الاقصى على حد مخصوص في الكبر واختصاصه بذلك القدر من بين سائر الافلاك لا بد على وجود آ
اذ كان وجوده ممكنا ان يكون اصغر منه او اكبر فلا بد له من مخصص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب
لوجوده لا كوجود العقل فانه وجود محض لا يختص بمقدار مقابل لسائر المقادير فيجوز ان يقال انه لا يحتاج الا الى
علة بسيطة   معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر عنه وهو غير بسيط على
انه جسم ذو كمية ففيه اذا معنيان احدهما يعطي الجسمية الجوهرية والثاني يعطي الكمية المحدودة فيجب ان يكون كذلك
الذي صدر عنه جسم الفلك اكثر من معنى واحد فلا تكون العلل الثانية مثلثة بل مربعة وهذا الكلام وضع فاسد فان
الفلاسفة لا تعتقد ان الجسمية تصدر عن مفارق وان صدر عندهم فانما تصدر الصورة الجوهرية
ومقاديرها انها عندهم تابعة للصور لكن هذا الكلام عندهم في الصور الهيولانية والاجرام السماوية عندهم من حيث
هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبدأ مفارق خارج عن اصولهم
وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس يفعل الصورة ولا الهيولى
وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منهما جميعا اعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل

يفعل

يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء لا من شيء وهذا الكلام ليس من رأي الفلاسفة فلا معنى لرده على رأي
الفلاسفة   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لعله لو كان اكبر منه لكان مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي
ولو كان اصغر منه لم يصلح للنظام المقصود   يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جاز ان
يكون اكبر او اصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود هاهنا فلا كان تحريكه لما هاهنا تحريكا
طبيعيا بل كان اما زائدا على التحريك واما ناقصا وكلاهما يقتضي فساد الموجودات هاهنا لان الاكبر كان يكون فضلا
كما قال ابو حامد بل الاكبر والاصغر كلاهما كانا يقتضيان فساد العالم عندهم   ابو حامد رادا على الفلاسفة فيقول
وتعيين جهة النظام هل هو كاف في وجود ما به النظام ام يفتقر الى علة موجدة فان كان كافيا فقد استغنيتم عن وضع
العلل فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضى هذه الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل
افتقر الى علة فذلك ايضا لا يكفي للاختصاص بالمقادير بل يحتاج ايضا الى علة التركيب   حاصل هذا القول انه
يلزمهم ان في الجسم اشياء كثيرة وليس يمكن ان تصدر عن واحد الا ان يقولوا ان الفاعل الواحد تصدر عنه افعال كثيرة
او يعتقدوا ان الكثرة او لواحق الجسم تلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الاعراض
التابعة للجسم المتكونة عن الفاعل صدورا اوليا بل بتوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائغ على اصول
الفلاسفة لا على اصول المتكلمين واظن ان المعتزلة ترى ان هاهنا اشياء لا تصدر عن الفاعل الا صدورا اوليا كما
تراه الفلاسفة واما كون فقد تقدم من قولنا كيف الواحد سببا لوجود النظام ووجود ما الى ما للنظام فلا معنى
لاعادة ذلك   **الوجه الثالث**   ابو حامد وهو ان الفلك الاقصى انقسم الى نقطتين هما قطبان
ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقة مختلفة الوضع فلا يخلو اما ان يكون جميع اجزاء الفلك الاقصى
متشابهة فلم لزم تعيين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين او اجزاؤها مختلفة ففي بعضها خواص

ليس في البعض فما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لم يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يختلف البسيط
في الشكل وهو الكرى وتحت هذه المعنى وهو الخلو عن الخواص وهذا مما لا مخرج عنه   البسيط يقع على معنيين
احدهما ما ليس مركبا من اجزاء كثيرة وهو مركب من صورة ومادة وبهذا القول يقال في الاجسام الاربعة انها بسيطة
والثاني يقع على ما ليس مؤلفا من صورة ومادة مغايرة للصورة بالمادة وهي الاجرام السماوية والبسيط ايضا
يقع على ما حد الجزء والكل منه واحد وان كان مركبا من الاسطقسات الاربعة والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية
لا يبعد ان يوجد اجزاؤه مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والكرة بما هي كرة يجب ان يكون لها اقطاب
محدودة ومركز محدود به تخالف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة ان يكون غير بسيطة بل هي
من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فيها قوة فيوجد بهذه الجهة لم الجزء القابل لموضع القطبين من الكرة ليس هو اي
جزء اتفق بل هو جزء محدود بالطبع في كرة كرة ولولا ذلك لم يكن للاكر مراكز بالطبع بها تختلف بعضها عن بعض
في هذا المعنى وليس يلزم من انها غير متشابهة في هذا المعنى ان يكون مركبة من اجسام مختلفة الطبائع ولا ان يكون الفاعل
لها مركبا من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم الا بان كل نقطة من الكرة تصلح ان يكون
مركزا وانما يخصصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكر الصناعية لا في الاكر الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذا
ان كل نقطة من الكرة يصلح ان يكون مركزا وان الفاعل هو الذي يخصصها ان يكون الفاعل كثيرا الا ان يوضع انه ليس في
الشاهد شيء واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم ان يكون كل واحد
منهما يلزم عن عشرة فاعلين وهذا كله سخافات وهذيانات ادى اليه هذا النظر الذي هو شبيه بالهذيان في العلم
الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنعه صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فالذي يفيده القضية
ان الواحد لا يصنع الا واحدا انهم ابن سينا وابو نصر وابو حامد في المشكوة فانه عول على مذهبهم في المبدا الاول

ابو حامد فان قيل لعله في المبدا الاول انواع من الكثرة لازمة لا من جهة المبدا وانما ظهر لنا منها ثلاث او اربعة
والباقي لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينه لا يشككنا في ان مبدا الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر عنه كثير
هذا القول لو قالت الفلاسفة للزمهم ان يعتقدوا ان في المعلول الاول كثرة لا نهاية لها وقد كان يلزم فرضهم ان يلزمهم
من ابن جاءت في المعلول الاول كثرة كما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كذلك يلزمهم ان الكثير لا يصدر عن الواحد
فقولكم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يناقض قولكم ان الذي صدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر
عن الواحد واحد الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلول الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان يكون الاوايل كثيرة والعجب كل
العجب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لانهما اول من قال بهذه الخرافات فقلدهما الناس ونسبوا هذا القول
الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدا الثاني انما هي مما يعقل من ذاته ومما يعقل من غيره لزم عندهم ان يكون ذاته
ذات طبيعتين اعني صورتين فاي ليت شعري هي الصادرة عن المبدا الاول واي هي الغير صادرة وكذلك يلزمهم
اذا قالوا انه ممكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان يكون غير الطبيعة الواجبة والطبيعة الممكنة ليس يمكن ان يعود
واجبة الا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكن ضرورية وكذلك ليس في الطبايع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها
او بغيرها وهذه كلها خرافات واقاويل اضعف من اقاويل المتكلمين وهي كلها امور دخيلة في الفلسفة ليست جارية
على اصولهم وكلها اقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطبي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول ابو حامد في غير ما موضع
من كتبه ان علومهم الالهية ظنية   ابو حامد قلنا فاذا جوزتم هذا فقولوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت
آلافا صدرت عن المعلول الاول فلا يحتاج ان يقتصر على جرم الفلك الاقصى ونفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه
جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسماوية بانواع كثيرة لازمة عنها لم يطلعوا عليها فيقع الاستغناء عن
المعلول الاول   هذا اللزوم صحيح ويجاحة ان يصير والفعل الصادر عن المبدا الاول هو الوحدانية التي صار بها

الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم جوزوا الكثرة في المعلول الاول غير محدودة لم يحل لكثرة فلم لا يكن عدد
الموجودات او اكثر منه واما ما وراءهما فان كانت اقل في بعضها لزم ان يخلو اثنان او كثير سميا لا علة لها وان كانت مساوية
او اكثر لم يلزمهم ان يخلو امثالها ابدا ولكن يجعل الكثرة الواحدة فيه فضلا ابو حامد ثم عنه الاستغنا بالعلة الاولى
فانه اذا جاز تولد كثرة حتى انها لازمة للعلة مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع
العلة الاولى وتكون وجودها لا لعلة ثم انها ليست ضرورية ويقال انها لازمة ولا يدري اعدادها وكل ما يتخيل وجودها بلا علة
مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان بل لا مكان مما لا يفارقهما في مكان ولا زمان
ويجوز ان يكون موجودا بلا علة لم يختص احدهما بالاضافة اليه يقول انه اذا جاز ان يوجد كثرة في المعلول الاول من غير
علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز تقدير كثرة مع العلة الاولى واستغني عن وضع علة ثانية مع ان كان
كان مستحيلا وجود شيء مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي في
المعنى وليس يفترق احدهما من الاخر بزمان ولا بمكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلا علة لم يختص احد العلتين الاولى
او الثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احدهما واستغني عن وضعه مع العلة الثانية ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان
قيل لقد كثرت المذاهب حتى زادت على الف ويبعد ان يبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فلذلك اكثرنا الوسائط
ثم قرر داعي الفلاسفة قلنا قول القائل يبعد هذا رجم ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان يقول انه يستحيل فنقول لم
يستحيل وما المرد والفيصل لما جاوزنا الواحد فاعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلول الاول لا من جهة العلة لازم واحد
واثنان وثلثة فما المحيل لاربعة وخمسة وهكذا الى الف الا من تحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مرد
وهذا ايضا قاطع ابو حامد ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلول الاول فيه كثرة ولا بد وان لكل كثرة ايضا
منها واحدا فهو صدا فيض ليس يرجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوحدانية التي صادت بها الكثرة واحدا

بسيط

بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لا يستراح من هذه اللوازم التي الزمهم ابو حامد وخرج من هذه علات
فابو حامد لما نظر ههنا في وضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يحاوره بجواب صحيح سر بذلك وكثر المحالات
اللازمة لهم وكل محتج بالحلائس ولو علم انه لا يرد به على الفلاسفة لما فرح به وبالجملة فساد هذا الوضع وقولهم الواحد لا يصدر
عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد الصادر كثرة فلزمهم ان تكون تلك الكثرة محدودة ويحتاج الى ادخال اسباب [illegible]
لوجود الموجودات شيء وضعي لا يضطر اليه برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبدا اول وثان وذلك انه يلزم
العلة الثانية ان يوجد فيها كثرة من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات في اصل هذا انهم لا يفهمون كيف يكون الواحد
علة على مذهب ارسطوطاليس ومذهب من ينسبه من المشائين وقد تقدم في اخر مقالة اللام بهذا المعنى واخبر ان الكل وكان
من القدما لم يقدر ان يقول في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم يمكن الفصل القائل ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد قضية صادقة وان الواحد لا يصدر عنه كثرة قضية صادقة ايضا ابو حامد ثم يقول بما في المعلول الثاني وانه
ملك الكواكب فيه الف ونيف وما من كوكب هي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتاثير والسعود والنحوس
فبعضها على صورة الحمل والثور والاسد وبعضها على صورة الانسان وتختلف تاثيرها في محل واحد من العالم
السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والنحوسة وتختلف مقادرها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع
هذا الاختلاف ولو جاز هذا لجاز ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان
الاختلاف صفاتها وجواهرها وطبايعها دل على اختلافها فكذا الكواكب مختلفة لا محالة ويفتقر كل واحد
الى علة لصورته وعلة لهيولاه وعلة لاختصاصه بطبيعة المسخنة والمبردة او المسعدة او المنحسة ولاختصاصه
بموضعه ولاختصاص [illegible] بالبهايم المختلفة وهذه الكثرة ان يتصور ان يعقل في العقل الثاني تصور الاول
ووقع الا [illegible] هذا الشك فقد فرغ منه وهو من معنى ما كثر من هذا الباب واجود الجواب الذي ذكرناه عنهم

شيء من هذه المحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد من جهة
وكثيرة من جهة وان الوحدانية منه هي علة وجود الكثرة فليس يلحقه من هذه الشكوك ابدا واحد فان ابن سينا انما حكم بتعدد العقلاء
بالهيولى الجوهرية واما اختلاف الآلات ابن سينا من قبل اعراضها فليس يوجب عندهم اختلافا في الجوهر كالبياض والسواد وكيفية او غير
ذلك من انواع المقولات واجرام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى وصورة ولا هي مختلفة بالنوع اذ ليست تشترك عندهم
في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الآلات ابن سينا فلا معنى لتكثير القول

ابو حامد **الاعتراض الخامس** هو انا نقول انا سلمنا هذه الاوضاع الباردة والتحكمات الفاسدة

ولكن كيف لا تستحيون من قولهم ان كون المبدأ الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى عنه وعقله نفسه اقتضى وجود
نفس الفلك منه وعقله الاول اقتضى وجود عقل منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب
وانه ممكن الوجود وانه يعقل نفسه وصانعه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال واي مناسبة بين كونه ممكن
الوجود وبين وجود فلك عنه وكذلك من كونه عاقلا لنفسه ولصانعه شيئان اخران وهذا اذا قيل في انسان ضحك منه وكذا
في موجود اخر اذ امكان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انسانا كان او ملكا او فلكا فلست ادري
كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات

اما هذه الاقاويل كلها التي هي اقاويل ابن سينا ومن قال بقوله فهي اقاويل غير صادقة وليست جارية على اصول الفلاسفة
ولكن ليست تبلغ من عدم الاقناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي صورها هي صورة حقيقية وذلك ان ليس الانسان
الذي فرض ممكن الوجود من ذاته واجبا من غيره عاقلا لنفسه ولفاعله انما يصح تمثيله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان
فعالا للموجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يصح للمبدأ الثاني فمن قال بقول ابن سينا وكان هذا الانسان الكلي
بصفة المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لزم ان يصدر عن هذا الانسان شيئان اثنان احدهما من حيث يعلم ذاته

والآخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعالا من حيث العلم ولا يبعد ايضا ان فرض فعالا من جهة ذاته ان يقول ان الذي
يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوصفان موجودين لذاته فاذن ليس هذا القول من الشناعة في
الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى يعود بذلك التعديس عن اقوال الفلاسفة وتخسيسهم في اعين النظار ولا فرق بين هذا
وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا مختارا مريدا بارادة عالما بعلم سميعا بصيرا متكلما بسمع وبصر وكلام ان عنه جميع العالم
لزم ان الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم
فيلزم ان لا فرق فيما يوجد في كل موجود يوصف بها فان كان الرجل قصد قول الحق في هذه الاشياء فغلط فهو معذور وان كان علم التمويه
فيها فقصده فان لم يكن هنالك ضرورة داعية له فهو غير معذور وان كان انما قصد بهذا ان يعرف انه ليس عنده قول برهاني في اصل
هذه المسئلة اعني المسئلة التي هي من اين جاءت الكثرة كما يظهر من قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبلغ الرجل المرتبة من العلم المحيط
بهذه المسئلة وهذا يظهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم يطالع الا في كتب ابن سينا فلحقه القصور في الحكمة من هذه الجهة

ابو حامد فان قيل فاذا ابطلتم مذهبهم فماذا تقولون انتم اتزعمون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيئان مختلفان فتكابرون
العقل ام تقولون المبدأ الاول فيه كثرة فتتركون التوحيد او تقولون لا كثرة في العالم فتنكرون الحس او تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون
الى الاعتراف بما قالوه قلنا نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض ممهد وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على ان نقول نحن وزعم
ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة للعقول او اتصاف المبدأ بصفات قديمة ازلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان
ولا برهان لهم عليهما فانه ليس يعرف استحالة صدور اثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف استحالته
بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من ان يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما
يريد فاستحالة هذا لا يعرف بضرورة ولا نظر وقد ورد به الانبياء المؤيدون بالمعجزات فيجب قبوله واما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة ففضول و
طمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب مناسبة ومعرفته رجع حاصل نظرهم الى ان المعلول الاول من حيث انه ممكن الوجود صدر منه فلك ومن

يتعقل نفس صدر عن نفس الفلك فهذه مجازفة لا اطلاع لنا على مبادي هذه الامور من غير الصلوات الله عليهم والتصديق بها او العقل [illegible]

ولذلك البحث عن الكيفية والكمية والماهية فليس لك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك صاحب الشرع نهى عن التفكر في الله ولا تتفكروا في ذات الله

فو الله كل ما قصرت عن ادراكه العقول الان فهو واجب ان يرجع فيه الى الشرع فهو ذلك لان العلم المستفاد من قبل الوحي

انما خاصتها العلوم التي اعني كل ما عجز عنه العقل افاده الله للانسان من قبل الوحي والمنبع للمدارك الصورية عليها اي حجة الان

وجوده منها ما هو عجز مطلقا اي ليس طبيعة العقل ان يدرك بما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس وهذا العجز اما ان يكون

في اصل الفطرة واما لكونه لامر عارض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحي رحمة لجميع هذه الاصناف اما قوله واما ان عرضنا

لم نشوش دعاويهم وقد حصل فانا لا نعتقد ان الغرض وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب

الحق لا ايقاع الشكوك وتحيير العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة [illegible] الواحد

في مكانين فانه وان لم تكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة القائلة ان الواحد البسيط

لا يصدر عنه الا واحد بسيط من ان تكون يقينية فان هذه المقدمات اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب

في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدها الخيال قوي التصديق بها واذا لم يساعدها الخيال ضعف والخيال عسر

الا عند الجمهور ولذلك من ارتاض بالمعقولات واطراح التخيلات فالمقدمتان في مرتبة واحدة عنده في التصديق

واكثر ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة فرأى انها انما تختلف اسماؤها

وحدودها من قبل افعالها وانه لو صدر اي موجود اتفق واي فعل اتفق عن اي فاعل اتفق لاختلطت الذوات والحدود

وبطلت المعارف فالنفس مثلا انما تميزت عن الجمادات بافعالها الخاصة الصادرة عنها والجمادات انما تميز بعضها عن بعض

بافعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر عن قوة واحدة افعال كثيرة لم يكن فرق بين الذوات البسيطة والمركبة

ولا تميزت لنا ولكم ان يصدر عن ذات واحدة افعال كثيرة فقد امكن فعل من غير فاعل وذلك ان الموجود انما يوجد

عن موجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن ان يوجد المعدوم من ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل امكن ان يخرج

من جهة ما هو بالفعل فواجب ان يكون نحو الفعل المخرج من العدم الى الوجود وان خرج اي مفعول اتفق من اي فاعل اتفق امكن ان يخرج

المفعولات الى الفعل من ذاتها الا من قبل فاعل يفعلها بان يخرج الكائنة من القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب ان يكون فيه

اعني تلك الكائنة او ما يناسبها لانه ان لم يكن فيه الا نحو واحد منها فما خرج من نحوه عن مخرج له وليس للفاعل ان يقول ان شرط الفاعل

انما هو ان يوجد فاعلا فقط بالفعل المطلق فقط لا بنحو من الفعل المخصوص فانه لو كان ذلك كذلك لكان يفعل اي موجود اتفق اي فعل اتفق و

اختلطت الموجودات وايضا فان الموجود المطلق اعني الكلي اقرب الى العدم من الموجود الحقيقي ولذلك نفى القول بالموجود المطلق من

نفى القائلين بنفي الاحوال وفي القائلين باثباتها انها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح ان يكون الاحوال علة للموجودات

وكون الفعل الواحد يصدر عن واحد هو العالم الذي ذكرنا بين من وجود ذلك العالم فان العلم يتكثر بتكثر المعقولات لانه انما يعقلها

على النحو الذي هي عليه موجودة وهي علة علمه وليس يمكن ان تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا ان يكون العلم الواحد علة لصدور معلولات

كثيرة عنه فان [illegible] مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا المخروط غير العلم الصادر عنه الكرسي لكن العلم القديم مخالف في هذا

العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فان قيل فما تقول انت في هذه المسألة وقد ابطلت ما [illegible] عليه الكثرة

فما تقول انت في ذلك قلنا نقول ان الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك من [illegible] جواب احدها قول من قال ان الكثرة انما جاءت

من قبل الهيولى والثاني قول من قال ان الكثرة انما جاءت من قبل الالات والثالث من قبل الوسائط وحكي عن ارسطو انه صحح الذي

من قبل الوسائط في ذلك المتوسط قلت ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن لسنا نجد لارسطو ولا لمن

لم يشتهر قدما [illegible] هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرفوريوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم

والذي يجري عندي على اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الامور الثلاثة اعني المتوسطات والاستعدادات والالات

وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وترجع اليه اذ كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك

انه سببه لكن السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة لما تعقل من المبدأ الاول وما تستفيده من الوحدانية

التي هي فعل واحد في نفسه كثيرة بتكثر القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رياسات كثيرة والصنائع التي تحتها صنائع كثيرة

وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منها والا رجع الى الوحي واما الاختلاف الذي يقع من قبل اختلاف الاسباب

الاربعة فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف محركيها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد

وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليس من اجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يعرض اولا لما دون

فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية مثل اختلاف

النار والارض وبالجملة المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احديهما فاعلة للكون والاخرى للفساد

فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد وسبب الاختلاف الذي يكون من

قبل الاجرام السماوية وهو شبيه بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الالات فاذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة

عند ارسطو هي الفاعل الواحد في التثنية الاسباب ورجوعها الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كيف عن الواحد الكثرة

واما ما دون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاربعة الاسباب اعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد

واختلاف الالات وكون الافعال تقع من الفاعل الاول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الالات ومثال الاختلاف

الذي يكون من قبل اختلاف القوابل وكون المختلفات بعضها اسبابا لبعض ان اللون الذي يحدث في الهواء

غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الهواء اعني في العين والذي يحدث في الحس المشترك

غير الذي يحدث في العين والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي في القوة الحافظة و

الذاكرة غير الذي في الخيال وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس **المسئلة الرابعة في تعجيزهم**

عن اثبات الصانع   ابو حامد الناس فرقتان فرقة اهل الحق وقد راوا ان العالم حادث

وعلموا

وعلموا ضرورة ان الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فيعقل مذهبهم في القول بالصانع وفرقة اخرى هم الدهرية قد راوا العالم

قديما كما هو عليه ولم يثبتوا له صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه فاما الفلاسفة فقد راوا العالم

قديما ثم اثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال   ابن رشد مذهب الفلاسفة مفهوم

من ان هذا اكثر من المذهبين جميعا وذلك ان الفاعل يلفى صنفين صنف يصدر عنه مفعول يتعلق بفعله حال كونه

وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول الى وجود

ذلك المفعول الا بتعلق الفعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساوق لوجود ذلك المفعول اعني انه اذا عدم ذلك الفعل عدم   اذا وجد الفعل وجد المفعول

المفعول اي هما معا وهذا الفاعل اشرف وادخل في باب الفاعلية من الاول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الاخر يوجد مفعوله

ويحفظه بعد الايجاد وهذه حال المحرك مع الحركة والاشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون ان الحركة   يحتاج الى فاعل اخر

فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وانه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك

لبطل العالم فعملوا قياسهم هكذا العالم فعل او شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فانتجوا من ذلك

العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لزم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم

ومن كان فعل القديم عنده قديما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وفعله قديم اي لا اول له ولا اخر لا انه موجود قديم

بذاته كما تخيل من يصفه بالقدم   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل نحن اذا قلنا للعالم صانع لم نعن به فاعلا مختارا

يفعل بعد ان لم يكن يفعل كما نشاهده في اصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نعني علة العالم ونسميه المبدأ الاول

على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سميناه صانعا فبهذا التاويل وثبوت موجود لا علة لوجوده تقوم

عليه البرهان القاطع على قرب فانا نقول العالم وموجوداته اما ان يكون لها علة او لا علة لها فان كان لها علة فتلك العلة لها علة ام

لا علة لها وكذلك القول في علة العلة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان ينتهي الى طرف فالاخير علة اولى لا علة لوجودها فنسميه المبدأ الاول

فان كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدا الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة نعم لا يكون
المبدا الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه فيظهر بطلانه بالنظر في صفة المبدا ولا يجوز ان يقال انه سماء واحدة او جسم واحد
او شمس او غيره لانه جسم والجسم مركب من الهيولى والصورة والمبدا الاول لا يجوز ان يكون مركبا ويعرف ذلك بنظر ثان والمقصود ان وجودا
لا علة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نعنيه بالمبدا الاول   هذا الكلام
اسم العلة يقع باشتراك الاسم على العلل الاربع اعني الفاعل والصورة والهيولى والغاية ولذلك لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان
جوابا مختلا فانهم كانوا يسئلون عن اي علة ارادوا بقولهم ان العالم له علة اولى فلو قالوا اردنا بذلك الفاعل الذي فعله
بارادة ولا بارادة ومفعوله هو فعله لكان جوابا يجري على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصوري لكان اعتراضا
لانهم فرضوا صورة العالم قائمة به ولو قالوا اردنا به صورة مفارقة للمادة جرى قولهم على مذهبهم ولو قالوا صورة هيولانية
لم يكن المبدا عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون وكذلك لو قالوا هو سبب على طريق الغاية لكان جاريا على اصولهم
واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجعل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدا الاول على معنى انه
لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام مختل ايضا فان هذه التسمية يصدق على الفلك الاول او على السماء باسرها
وبالجملة على اي نوع كان من الموجودات اذا فرض لا علة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد وعين اعتقاد الدهرية
ايضا وثبوت موجود لا علة له يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام ايضا مختل فانه يحتاج ان يفصل العلل الاربع
ان في كل واحد منها اولا لا علة له اعني ان العلل الفاعلة ترتقي الى فاعل اول والصورية الى صورة اولى والمادية الى مادة اولى
والغائية الى غاية اولى ثم يبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربع الاخيرة ترتقي الى علة اولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول
الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي اتى به في بيان ان ليس ههنا علة اولى كلام مختل وذلك ان قوله فانا نقول العالم موجود
وكل موجود اما ان يكون له علة او لا علة له الى اخر قوله وذلك ان اسم العلة يقع باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب

الى غير نهاية هو من جهة ما عندهم ممتنع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممتنع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة وكان
المتقدم منها شرطا في وجود المتاخر وغير ممتنع عندهم اذا كانت بالعرض ودورا واما اذا لم يكن فيها المتقدم شرطا في وجود المتاخر
وكان هنالك فاعل اول مثل وجود المطر عن الغيم والغيم عن البخار عن المطر فان هذا عندهم دور ولكن ذلك بسبب اول
انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدم عندهم في امثال هذه ليس شرطا في وجود المتاخر بل ربما كان الشرط فساده
هذه العلل عندهم مرتقية الى علة اولى ازلية هي الحركة التي هي علة علة من هذه العلل في وقت حدوث الصنع الاخر مثال ذلك
اذا ولد افلاطون فان المحرك الاقصى المحرك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك والنفس او العقل او جميعها او الباري سبحانه ولذلك
يقول ارسطوطاليس ان الانسان يولده انسان والشمس يعني ان الشمس ترتقي الى محركها ومحركها الى المبدا الاول فاذا الانسان
الماضي شرط في وجود الانسان الاتي كالصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في اوقات متتابعة بالات مختلفة وصنع تلك الالات
بالات وتلك بالات اخر فان كون هذه الالات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطا في وجود المصنوع الا الالة
اعني المباشرة فالاب ضروري في كون الابن كالالة التي باشرها المصنوع ضرورية في كون المصنوع واما الالة التي صنع بها تلك
الالة فهي ضرورية في كون الالة المباشرة وليست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الا بالعرض ولذلك ربما كان فساد الالة المتقدمة
شرطا في وجود المتاخرة اذا صنعت المتاخرة من مادة المتقدمة مثل الانسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتا والنبات منيا
او دما طمثا وقد تقدم القول في هذا واما التي يجوز مرورها من العلل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن سلم هذا الزمه ان يعرف بعلة فاعلة
ولا خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة قوله ولو كان العالم موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدا الاول يعني ان الدهريين وغيرهم
معترفون بمبدا اول وانما اختلافهم في هذا المبدا والدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن
الفلك وان الفلك معلول وهولاء فانهم فرقتان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا القول ليس تشكيكا
للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز ان يكون المبدا الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد يمنعه ويدل النظام الذي في العالم

لم المدبر له واحد كما ان النظام الذي في العالم يظهر ان المدبر له واحد وهو قائد الجنس حيث او بهذا كلام صحيح وقوله ولا يكون الا من حي
واحد او جسم واحد او نفسه او غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الاول لا يكون الا جسم مركب قلت انما يلزم الكل جسم
مركب من هيولى وصورة فليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي وانما هو شيء انفرد به ابن سينا لان كل مركب عندهم من هيولى وصورة محدث
مثل حدوث النبات واجزائه والسماويات عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث ولذلك سموا ازليه اي لم توجد ما مع الازلي
وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان ما ليس بفاسد ليس فيه هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الكون والفساد الذي
في هذه الاجرام لما لزم ان يكون مركبا من هيولى وصورة لان الاصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في الحس ولولا ذلك في هذه الاجرام لقضينا
انها بسيطة وان الهيولى جسم فالجسم السماوي لما كان لا يفسد دل على ان الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه
ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا الجسم ليس يحتاج في بقائه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لا لان
فيه وجود ما لم يكن منه بل لان الافضل من ضرورته ان يكون بالحالة الافضل والمتنفسة افضل من غير المتنفسة والاجرام السماوية
لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة للجوهر فلست ذات مادة كما في الاجرام الكائنة فاما ان يكون كما يقول ارسطوطاليس صورا
واما ان يكون لها مواد باشتراك الاسم او اقول اما ان يكون هي المواد انفسها ويكون مواد صورها حينئذ انها لا حية بجوهره   ابو حامد والجواب
من وجهين احدهما انه يلزم على مساق مذهبهم ان يكون اجسام العالم قديمة كلها لا علة لها وقولهم ان بطلان ذلك معلوم بضرورة
يبطل ذلك عليهم في مسئلة التوحيد وهي نفي الصفات بعد هذه المسئلة المتقدمة الذكر   هو انهم اذا لم يقدروا
ان يثبتوا الوحدانية ولا قدروا ان يثبتوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذا لم يقدروا على نفي الصفات كان ذلك الاول
عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم او قوة في جسم ولم يمكن ان يكون الاول التي لا علة لها هي الاجرام السماوية
وهذا القول لازم بقول القول الذي حكاه عن الفلاسفة والفلاسفة ليس يحتجون على وجود الاول الذي لا علة له بما نسبه اليهم من الحجج
ولا يعجزهم انهم يعجزون عن دليل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمية عن المبدا الاول وسياتي هذه المسئلة فيما بعد   الجواب

والوجه

والوجه الثالث وهو الخاص بهذه المسئلة هو انا نقول بم تنكرون على من يقول ان هذه الموجودات لها علة ولكل علة علة وهكذا الى
غير نهاية وقولهم انه يستحيل اثبات علل لا نهاية لها لا يستقيم منهم فانا نقول اعرفتم ذلك ضرورة بغير وسط او عرفتموه بوسط ولا سبيل الى
دعوى الضرورة وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا اول لها فاذا جاز ان يدخل في الوجود ما لا نهاية له لم
يبعد ان يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الاخر الى علة لا علة لها كما ان الزمان الماضي له
اخر وهو الآن الراهن ولا اول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالتناهي
وعدم التناهي فيلزمكم ذلك في النفوس البشرية المفارقة للابدان فانها لا تفنى عندكم والموجود المفارق للبدن من النفوس لا نهاية
لاعدادها اذ لم تزل نطفة من انسان وانسان من نطفة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقيت نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات قبله ومعه
بعده وان كان الكل بالنوع واحدا فعندكم في الوجود في كل حال نفوس لا نهاية لاعدادها فان قيل النفوس ليس لبعضها ارتباط بالبعض
ولا ترتيب لها بالطبع ولا بالوضع وانما نحيل نحن موجودات لا نهاية لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة
بعضها فوق البعض او كان لها ترتيب بالطبع كالعلل والمعلولات واما النفوس فليست كذلك قلنا وهذا الحكم في الوضع ليس طرده
باولى من عكسه فلم احلتم احد القسمين دون الاخر وما البرهان المفرق وبم تنكرون على من يقول ان هذه النفوس التي لا نهاية لها عندكم
لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية لا نهاية لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة
كان الحاصل في الوجود الان خارجا عن النهاية واقعا على ترتيب في الوجود اي بعضها بعد بعض والعلة غايتها ان يقال انها
قبل المعلول بالطبع كما يقال انها فوق المعلول بالذات لا بالمكان فاذا لم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي ان لا يستحيل
في القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يجوزوا اجساما بعضها فوق البعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا موجودات بعضها قبل
البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد لا اصل له   قوله ولكل علة علة ولعلة العلة علة وهكذا
الى غير النهاية الى قوله وكل مسلك ذكرتموه في النظر يبطل عليكم بتجويز دورات لا اول لها قلنا قد تقدم الجواب عنه

ان الفلاسفة لا يجوزون اعلالا ومعلولات لا نهاية لها لانه يودي الى منع للعلة لوجوبها بالعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا

كانت متعاقبة ومعا ولا في مواد لا نهاية لها بل اذا كانت دورا واما الحكيم ابن سينا فانه يجوز نفوسا لا نهاية لها وان ذكر انها

تمتنع فيما له وضع فكلام غير صحيح ولا يقول احد من الفلاسفة ومتشرعة يظهر من البرهان العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة

شيء مما الزمهم من قبل هذا الوضع اعني القول بوجود نفوس لا نهاية لها بالفعل ومن اجل هذا اتى بالتناسخ من قال به من الحكماء متعددة

بعدد ذلك الاشخاص وانها باقية وانما قيل بانهم لم يجوزوا وجود اجسام بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا وجود

بعضها قبل بعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا الا تحكم بارد فان الفرق بينهما عند الفلاسفة جدا وذلك لم يصح اجسام

لا نهاية لها معا لتعذر ان يوجد ما لا نهاية له كلا وان يكون بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس من وجود

اجسام بعضها قبل بعض الى غير نهاية وجود ما لا نهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم ابو حامد محتجا على الفلاسفة

فان قيل البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان كل واحدة من احاد العلل اما ان تكون ممكنة في نفسها او واجبة

واجبة فلم تفتقر الى علة وان كانت ممكنة فالكل موصوف بالامكان وكل ممكن مفتقر الى علة زائدة على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنها

هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول من نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طرق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود

وان طرق القوم من اعراض تابعة للمبدأ الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان العلم

بنفس الموجود منقسم الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسره لما كان ممكنا وجب ان يكون الفاعل واجب

الوجود هذا اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم باسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه واراد

ابن سينا ان يعمم هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ما له علة كما ذكر ابو حامد واذا اسومح في هذه التسمية فليس ينتج له القسمة التي قصد اليها فان

قسمة الموجود اولا الى ما له علة والى ما لا علة له ليس معروفا بنفسه ثم ما له علة ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمنا من الممكن الممكن الحقيقي افضى الى

ضروري ولم يفض الى ضروري لا علة له وان فهمنا من الممكن ما له علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك الا ان ما له علة فله علة والممكن ان يضع ان تلك العلل لها علة الى

غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لا علة له وهو الذي يعنونه بواجب الوجود الا ان يعني من الممكن الذي وضعه بازاء ما لا علة له الممكن الحقيقي

فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود العلل فيها الى غير نهاية واما ان عني بالممكن ما له علة من الاشياء الضرورية ولم يتبين بعد ان هذا

ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة الحقيقية ولم يتبين بعد ان هاهنا ضروريا يحتاج الى علة فيجب عن وضع الممكن الحقيقي الى

ضروري لا علة له الا ان يتبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلول كالامر في الجملة الممكنة ابو حامد قلنا لفظ الممكن والواجب

لفظ مبهم الا ان يراد بالواجب ما لا علة لوجوده وبالممكن ما لوجوده علة فان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة

كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن وان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه فليس بمفهوم فان قيل فهذا يؤدي الى

واجب الوجود بممكنات الوجود وهو محال فنقول ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال وهو كقول القائل

يستحيل ان يتقدم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع لا اول له

فقد تقدم ما لا اول له بذوات اوائل وصدق ذوات الاوائل على الاحاد ولم يصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد

انه له علة ولا يقال للمجموع علة وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد

وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واظلم بالليل وكل واحد

حادث بعد ان لم يكن اي له اول والمجموع عندهم لا اول له فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر الاربعة فلا يتمكن من انكار

علل لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى

التحكم المحض وضع اسباب ممكنة لا نهاية لها يلزم عنه وضع ممكن لا فاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها علل غير

متناهية فليس يلزم عن ذلك الا ان يكون ما وضع له علة ليس له علة وهو غير صحيح الا ان الحق اللازم عن هذه الصفة عن اللازم

الطبيعة الممكنة فلذلك لمن اراد ان يصحح هذا القول الذي استعمله ابن سينا ان يصحح برهان ان يستعمل في الموجود

الذي لها علل يتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لزم ان يكون لها علة وان الامر الى غير نهاية لم يكن هناك علة فلزم وجود

بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهى الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية

فان كانت بسبب سئل ايضا عن ذلك السبب فاما ان تمر الاسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب

فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة فبهذا النوع من التفصيل تكمل البراهين

خرج الحجج الذي اخرجه ابن سينا فليس يصح من وجوه احدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم وقسمة الموجود

ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها قسمة ليست تحصر الموجود ما هو موجود واما قوله في الرد على الفلاسفة

ممكن على ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته فاذا سلم الفلاسفة

يعنون بممكن الوجود ما له علة وبواجب الوجود ما ليس له علة قيل لهم لا يمتنع على اصولكم ان تكون علل ومعلولات

ويكون الجملة واجبة الوجود فان من اصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجزء غير حكم الكل والجميع وهذا القول فيه اختلال

احدها انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن او من طبيعة الضروري

على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لزم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى الممكن الوجود

الوجود وعنيت بالممكن الوجود ما له علة وبالواجب ما ليس له علة لم يمكنك ان تبرهن على امتناع وجود علل لا نهاية لها

عن وجودها غير متناهية ان تكون من الموجودات التي لا علة لها فتكون من جنس واجب الوجود لا سيما انه يجوز عندكم ان يكون

الاولى من اسباب لا نهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال لتعميمه الموجود الى ما لا علة له

والى ما له علة ولو قسمه على النحو الذي قسمناه لم يكن يلزم عليه شيء من هذه الاعتراضات وقوله ان القدماء يسمون

لتصورهم دورات لا نهاية لها هو قول فاسد فان هذا انما يوافق عليه اسم القديم الذي جوزوا باشتراك قوله ان قيل

الى تقويم واجب الوجود بممكنات الوجود فقال الرد ثم الواجب والممكن ما ذكرناه

علة لها بالممكن فقالوا انه يستحيل ان يتقوم ما ليس له علة بعلل لا نهاية لها ان ذلك مستحيل

وانه الكلام واجب الوجود يا بني ممكنات التي رمتم اثباتها جهاتهم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم

واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع لا اول له فقد تقوم ما لا اول له بذوات اوائل وصدق ذوات الاوائل على

الاحاد ولم يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وبهذا لم يستحيل ان يتقوم

ما لا علة له بمعلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لا نهاية لها فان الزمان عندهم قديم وهو متقوم بازمنة

محدثة وكذلك حركة الافلاك عندهم قديمة والدورات التي تقومت منها غير متناهية والجواب ان الفلاسفة ليس في اصولهم وجود قديم

قائم من اجزاء محدثة من جهة ما هي غير متناهية الا بحسب ما عند الناس انكار لهذا وانما هذا من قول الدهرية فرقة

في اجزاء متناهية كانت فاسدة او غير متناهية فان كان من متناهية الكل متفق على انه كان بين الناس

متناهية فان الدهرية تضع ان العالم واجب لكن المجموع ازليا من غير علة واما الفلاسفة فانهم يجوزون ان

من جهة ما يتقوم باشخاص ممكنة كائنة فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهتها دائم الذي من قبله استفادت

الازلية والابدية ويستحيل علل لا نهاية لها هي من قبيل استحالة تقوم القديم بما لا نهاية لها فهم يقولون ان الحركات

لا بالكل حركة واحدة بالعدد ازلية والبسيطة كائنة فاسدة بالاجزاء

موجودة ازليا بالجزء والكل وهو الجرم السماوي والحركات التي لا نهاية لها انما صارت ابدية بالجنس

دائمة وهي حركة الجرم السماوي وليس حركة السماء حركة مؤلفة من دورات كثيرة الا بالعرض فقط وحركة الجرم السماوي

ان كانت كائنة فاسدة بالاجزاء فهي من قبل محرك لا يمكن ان يحرك تارة ولا يحرك اخرى

وليس ... في المتحركات التي لدينا ومذهب الناس في الاجناس

فهو كائن فاسد من قبل ان ... الاشخاص ... الاجناس ... الاول لها ولا اخر

انها من اشخاص غير متناهية ... الاجناس انما صح لها الدوام ... واحدة بالعدد

لحقهما ان يتقدم مرات لا نهاية لها في الزمان الذي لا نهاية له وهو لازم الفلاسفة وقد اعتقدوا انه موجود شخصاهما غير متناهية كما في

كونهما ازلية وهم الدهرية فيقف على هذه المسئلة الاراء بجملة الاختلاف وهو راجع الى هذه المسئلة الاصول في العالم ازلية او

وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف اخر وقول الفلاسفة متوسط بينهما

واذا تقرر هذا كله فقد تبين لك انهم يقولون ان من يجوز عللا لا نهاية لها ليس يمكنه ان يثبت علة اولى فيكون الذي

هذا وهو انه من لا يعترف بوجود علل لا نهاية لها لا يقدر ان يثبت علة اولى ازلية لان وجود معلولات لا نهاية لها

اقتضت وجود علة ازلية فمن قبلها استفادت وجودها لا نهاية له والا فقد كان يجب ان تتناهى الاجناس التي كل واحد

من اشخاصها محدث وبهذا الوجه فقط يمكن ان يكون القديم علة للحوادث واوجب وجود الحوادث التي لا نهاية لها وجود اول قديم

واحد سبحانه لا اله الا هو   ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم فان قيل الدورات ليست بموجودة والحال

صور العناصر وانما الموجودة منها صورة واحدة بالفعل وما لا وجود له لا يوصف بالتناهي وعدم التناهي الا اذا قدر في

الوهم وجودها ولا يبعد المقدر في الوهم فان كانت المقدرات بعضها علة لبعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما

الكلام في الموجودات في الاعيان لا في الاذهان فلا يبقى الا نفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها كانت

واحدة ازلية قبل التعلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تتحد فلا يكون فيها عدد فضلا من ان توصف بانها لا نهاية لها

وقال اخرون انها تبع المزاج انما معنى الموت عدمها ولا قوام لها بجوهرها دون الجسم فاذا النفوس لا وجود لها الا في الاحياء والاحياء الموجودون

محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين

والجواب ان هذا الاشكال في النفوس اوردناه على ابن سينا والفارابي والمحققين منهم اذ حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار

ارسطاطاليس والمفسرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فنقول له هل يتصور ان يحدث في كل يوم شيء ويبقى فان قالوا

لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شيء وبقاءه اجتمع الى الان لا محالة موجودات لا نهاية لها فالدورة وان كانت منقضية فحصول

موجود فيها يبقى ولا يفنى غير مستحيل وبهذا التقدير يتقدر الاشكال ولا غرض في ان يكون انسان نفس ادمي او جني او شيطان او ملك او ما شئت من الموجودات

وهو لازم على كل مذهب لهم اذا اثبتوا دورات لا نهاية لها   اما جواب الفلاسفة بان ما سلف من الدورات معدوم وكذلك ما سلف من

صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بانه متناه او لا متناه فليس بجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما ذكر من

اعتقادهم في النفوس فليس بشيء من ذلك مذهب القوم والقول بمثله الى مسئلة يطول فيها   المسئلة الخامسة

في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله واحد وانه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود

كل واحد منهما لا علة له واستدلالهم على هذا مسلكين المسلك الاول قولهم انهما لو كانا اثنين لكان

نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب الوجود لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره او وجوب الوجود

لعلة فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد قضت علة له وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده بعلة بجهة من

الجهات وزعموا ان نوع الانسان مقول على زيد وعلى عمرو وليس زيد انسانا لذاته ولو كان انسانا لذاته لما كان عمرو انسانا بل بعلة جعلته

انسانا وقد جعلت عمرو ايضا انسانا فتكثرت الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وتعلقها بالمادة معلول ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود

لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعلة فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد ان يكون واحدا قلت

هذا القول الذي اورده ابو حامد ثم قال ابو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة قلنا قولكم نوع وجود الوجوب لواجب الوجود لذاته او لعلة

تقسيم خطا في وضعه فانا قد بينا ان لفظ وجوب الوجود فيه اجمال الا ان يراد به نفي العلة فلنستعمل هذه العبارة فنقول لم يستحيل ثبوت موجودين

لا علة لهما وليس احدهما علة للاخر فقولكم ان الذي لا علة له لا علة له لذاته او لسبب تقسيم خطا لان نفي العلة واستغناء الوجود عن

العلة لا يطلب علة فاي معنى لقول القائل ان ما لا علة له لا علة له لذاته او لعلة اذ قولنا لا علة له سلب محض والسلب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه

لذاته او لا لذاته وان عنيتم بوجوب الوجود وصفا ثابتا لواجب الوجود سوى انه موجود لا علة لوجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسبك من لفظه نفي

العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته او لعلة حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض فدل انه برهان مزخرف لا اصل له بل نقول معنى قولكم انه واجب الوجود

علة لكونه بلا علة وليس كونه معلولا ايضا بذاته بل لا علة لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وهذا تقسيم لا ينطوي على بعض صفات الله
فضلا عما يرجع الى السلب اذ لو قال السواد لون لذاته او لعلة فان كان لذاته فينبغي ان لا تكون الحمرة لونا والا لكان هذا النوع غير
اللونية لا الذات السواد وان كان السواد لونا لعلة جعلته لونا فينبغي ان نعقل سوادا ليس بلون ان لم تجعله العلة لونا فان ما يثبت للذات زائدا
على الذات لعلة يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا التقسيم خطأ في الوضع فلا يقال في السواد انه لون لذاته لا لعلة فانه
ان لم الحمرة فانه فلذلك لا يليق ان هذا الموجود واجب الوجود لذاته لا لعلة لذاته قوله لا يمتنع ان يكون ذلك لغيره انه محال
هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلكا لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة وكان ان يكون معناهما مفهوما
فيه جعلهما من اجل ذلك المعاندة كثيرا ولكن اذا فصلت تلك المعاني وعين المقصد منها قرب من الاوائل البرهانية فنقول ان
التقسيم الاول انه يتقسم فيه قول غير صحيح وذلك انه قد فرق ان المفهوم من واجب الوجود ما لا علة له ولذلك فان قيل لا علة له اما
لا علة له لذاته او لعلة لكان قولا مستحيلا وكذلك قول القائل واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود بالذات او بالعلة وليس الا
معنى القول بل كونه واجب الوجود بطبيعته يخصه من حيث هو واحد بالعدد او بطبيعة مشتركة له ولغيره فمثال ذلك ان يقول ان عمرو
انسان من جهة ما هو عمرو او من جهة طبيعة مشتركة له ولخالد فان كان انسانا من جهة ما هو عمرو فليس يوجد الانسان لغيره
من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب ممتنع وواجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد اذا
القول بهذا المخرج كان قول ابن سينا صحيحا وقوله والسلب المحض لا يكون له سبب لا في ذاته لذاته ولا لا لذاته كلام غير صحيح
عن اثر المعنى بسيط بخصه وهو الذي يتصور بتفهم منها فرد ذاته واما الصفة غير خاصة له وهو الذي يتصور بتفهم منها اسم العلة
لان هذا الشيء يصدق في الصفات التي على طريق الايجاب فضلا عن التي على طريق السلب ومعانده ذلك بالمثال الذي
من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد انه لون لا يتقيد بالصدق والكذب على قول القائل اما
لذاته او لعلة بل كلا القولين كاذب وذلك انه ان كان لونا لذاته لزم ان لا تكون الحمرة لونا كما لا يكون عمرو انسانا لذاته لزم ان لا يكون خالد انسانا

لعلة لزم ان يكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات يمكن ان يتصور نفسه دون الزائد فيلزم الوضع
من غير اللونية وذلك مستحيل وهو كلام مغلط سفسطائي لاشتراك الاسم فيه اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك ان العلة الذاتية تعقل
بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته لم يمتنع ان يكون موجودا لغيره اي الحمرة واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعلة
عن السواد اعني لعلة خارجة عن الشيء لم يلزم عنه ان يتصور السواد دون اللون لان اللون ليس معنى زائدا على الفصل والنوع وليس يمكن ان يتصور
الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرض لا في الزائد الجوهري وعلى هذا تتقسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود
للسواد بذاته او لعلة اي ان اللون لا يخلو ان يكون موجودا للسواد بما هو نفس السواد او بما هو معنى زائد على السواد
لو واجب الوجود لا يخلو ان يكون واجب الوجود لمعنى يخصه من نفسه او لمعنى زائد على نفسه لا يخصه فان كان لمعنى يخصه لم يتصور هناك ان موجودان اثنان كل
منهما واجب الوجود ولو كان لمعنى يعم كان كل واحد منهما مركبا من معنى يعم ومعنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كل
فقد ثبت بهذا الذي يمنع ان يتصور موجودان اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وكلام متحصل فان قيل انك قد علمت انه هو
من البرهان في الكلام البرهان قلنا انما قلنا ذلك لان قوة هذا البرهان هو قوة قول القائل ان المتغايرة بين
الوجود لا يخلو ان يكون متغايرة اما بالشخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصفة الجنسية وكلا المتغايرين
للمركبات ونقض هذا على البرهان انه قد تبين ان هنا موجودات متغايرة وهي بسائط لا تتغاير بالنوع ولا تتغاير بالشخص
المفارقة لكن يبقى في امر هو انه يجب ان يكون بينهما التاخر في الوجود والمتقدم والاثم العقل بها كذلك يتغاير
الوجود واجب الوجود ان كان اثنين فلا يخلو ان يكون المغايرة التي بينهما بالعدد او بالنوع كانا متفقين في الجنس وعلى هذا
يكون واجب الوجود مركبا وان كان التغاير الذي بينهما بالتقدم والتاخر وجب ان يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة
الصحيح فواجب الوجود اذا واحد اذا لم يكن هاهنا غير هذه القسمة الا ان يبطل منها الاثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود
مسلكهم الثاني انهم قالوا لو فرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه

اذ افهم م

او بالتقدم والتاخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع م

فلا يعقل التعدد والاثنينية اذ السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين او في محل واحد ولكن في وقتين اذ السواد والحركة في محل واحد
هما اثنان لاختلاف ذاتيهما واما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين مع اتحاد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في
وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن لم يتبين بينهما مغايرة واذا استحال
التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يمكن بالزمان ولا بالمكان فلم يبق الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو
اما ان يشتركا في شيء او لا يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود ولا وجوب الوجود ولا في كون
كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير ما فيه الاختلاف فيكون ثم تركيب
وانقسام بالقول وواجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تتركب ذاته من امور يدل
القول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان والناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان
غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان مركبا من اجزاء تنتظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعها
وهذا لا يتصور الا هنالك ودون هذا لا يتصور الاثنينية والجواب انه مسلم انه لا يتصور الاثنينية الا بالمغايرة في شيء وان المتماثلين من
كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قولكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم محض فما البرهان عليه ولنرسم هذه المسئلة على
حيالها فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبني اثبات وحدانية الله عندهم
ثم نسيه ابو حامد الاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فانه قد يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود الذي
نفوا عنه وان تعلق هذه المسئلة على حدتها الا ان المتكلمين من الاشعرية يجوزون على المبدأ الاول الكثرة اذ جعلوه ذاتا وصفات
الاختلال الذي في هذا المسلك الثاني انه ليس قد تبين فيه انما فيه جوهر ... اشتراك في الاسم اللفظ فقط وذلك اذا
الحكم بما ينقص ... لا قريب ولا بعيد مثل اسم الجسم عند الفلاسفة المقول على الجسم السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم العقل المقول على
الانسان وعلى العقول المفارقة ومثل اسم الموجود المقول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان اشتباه هذه الالفاظ

لا بد ان يدخل في الاسماء المشتركة شبيهة بالاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة ان تكون مركبة وبهذا انفصل ابو حامد في جوابهم في الملك
على هذا القدر الذي ذكره اخذ تقليدا او لانه يسهم في التوحيد ثم ... معاندتهم

قال ابو حامد حكاية عن الفلاسفة بل عن اول التوحيد
لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه والكثرة تتطرق الى الذوات من خمسة اوجه
الاول بقبول الانقسام فعلا او وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فانه واحد بالاتصال القائم القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية
وهذا محال في المبدأ الاول الثاني ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة فان كل واحد
من الهيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فهما شيئان مختلفان بالحد والحقيقة يحصل بمجموعهما واحد هو الجسم وهذا ايضا
منفي عن الله تعالى فلا يجوز ان يكون الباري صورة في جسم ولا مادة هيولى لجسم ولا مجموعهما اما مجموعهما فلعلتين احديهما انه منقسم بالكمية
بالكمية عند التجزئة فعلا او وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهيولى ولا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن
من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشرط آخر سواه ولا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة الثالث الكثرة بالصفات
بتقدير العلم والقدرة والارادة فان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركا بين الذات وبين هذه الصفات
ولزمت كثرة في واجب الوجود وبطلت الوحدة الرابع كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والفصل فان السواد سواد ولون والسوادية غير اللونية في
حق العقل بل اللونية جنس والسوادية فصل فهو مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان وناطق والحيوان
جنس والناطق فصل وهو مركب من الفصل والجنس وهذا نوع كثرة فزعموا ان هذا ينتفي عن الاول الخامس كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية
وتقدير وجود لتلك الماهية فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود يرد عليها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل
يحيط به ثلثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث
وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان ام لا ولو كان الوجود مقوما لماهيته لما تصور ثبوت ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية
سواء كان لازما بحيث لا تكون تلك الماهية الا موجودة كالسماء او عارضا بعد ما لم يكن كماهية الانسان من زيد وعمرو وماهية الاعراض والصور الحادثة فزعموا ان

هذه الكثرة ايضا يجب ان تنتفي عن الاول فانه ليس له ماهية غير الوجود مضافا اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهيته وحقيقته
وطبيعة حقيقية كالانسان والشجرة والسماء بل كما ان الطبيعة ذوات ماهية لو تعقب مسببه لكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية غير مقوم لها
واللازم تابع ومع ذلك يكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا فهذا ما حكاه ابو حامد من اقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الاول
وهو بعد ذلك يشرع في نقض ما اقتضاه ايضا منهم في هذا المعنى وينبغي لنا ان ننظر اولا في هذه الاقاويل التي نسبها اليهم ونبين من [illegible]
ثم الى النظر فيما ذكره من مناقضتهم الى النظر في عناداتهم التي يستعمل معهم في هذه المسئلة فاقول ان ضروب الانقسام التي ذكرها
الفلاسفة ونفوها عن الاول اربعة الاول انقسام الكمية تقديرا او وجودا وهو ممتنع عنه عند كل من يعتقد ان المبدا الاول ليس بجسم او عند من يعتقد ان
الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى او انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان على انه ليس بجسم وسياتي الكلام على هذا البرهان واما
النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كانقسام الجسم الى الهيولى والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو مذهب
الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح احد المذهبين فهذا الانقسام ممتنع على الاول ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم واما عند
المجسمة عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود بذاته فسياتي الكلام في نوعه في ترتيب القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك انه قد احتج
واجب الوجود مستغن عن غيره اعني انه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهيولى وكل واحد من هذين ليس هو واجب الوجود لان الصورة
غير مستغنية عن الهيولى والهيولى ايضا غير مستغنية عن الصورة وهذا فيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة
وانما هو عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود لكونه بسيطا وسنبين هذه المسئلة لسنا نعرف احدا من القدماء اعتقد ان
الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالاجسام البسيطة التي دونه الا ابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير هذا الموضع ونتكلم فيها
فيما يستانف واما البيان الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجبة الوجود
واجبة الوجود كان واجب الوجود اكثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لزم ان لا يكون واجب الوجود فيكون من صفات واجب الوجود
ما ليس بواجب الوجود او يكون هذا الكلام يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك ممتنع ومستحيل فاذا تبين ان [illegible]

ان واجب الوجود يدل لا بد على موجود بغير مادة وهي الغاية بذاتها من غير ان يكون جسما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات
فضلا عن ان يتصور فيها صفات زايدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا توهمت مرتفعة لم يرتفع الذات
ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف على انها هي هو ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا
فلا نقول في الانسان انه علم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم فوجود امثال هذه الصفات في ما ليس بجسم مستحيل لان طبيعتها
غير طبيعة الموصوف بها ولذلك سميت اعراضا وتميزت عن الموصوف في النفس وخارج النفس فان قيل ان الفلاسفة يعتقدون ان للنفس
امثال هذه الصفات وذلك انهم يعتقدون انها مدركة مريدة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يعتقدون
ان هذه الصفات هي للنفس زايدة على الذات بل يعتقدون انها صفات ذاتية من مثال الصفات الذاتية التي لا تتكثر بها الموضوع
بالفعل وانما تتكثر بالحد الى [illegible] المحدود وهذا هو اجزاء الحد وذلك انها هي كثرة ذهنية عندهم لا كثرة بالفعل خارج النفس قال
ذلك ان حد الانسان حيوان ناطق وليس الحيوان والنطق كل واحد منهما متميز عن صاحبه في خارج النفس بالفعل
في خارج النفس ولذلك يلزم من سلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة ان لا يسلم انه يوجد في الموجودات المفارقة
بالفعل خارج النفس كثيرا بالحد وهذا هو مذهب النصارى في الاقانيم الثلثة وذلك انهم ليس يرون انها صفات زايدة على الذات
وانما هي عندهم متكثرة بالحد وهي كثيرة بالقوة [illegible] التي يصف بها المبدا الاول ذا صفات
واما الكثرة الرابعة وهي الكثرة التي تكون للشيء من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشيء من اجل مادته وصورته
انما توجد للمركبات من المادة والصورة لا للبسائط فلا معنى لمن يلتمس نفيها عن الكثرة الحدية عن المبدا الاول واما الكثرة
الخامسة وهي تعدد الماهية والانية فان الانية في الحقيقة في الموجودات [illegible] هو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه
يدل عليه فهو مرادف للصادق وهي التي يدل عليها الرابطة الوجودية في القضايا الحملية فان لفظ الوجود يقال على معنيين
ما يدل على الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود ام ليس بموجود وهل كذا يوجد كذا او لا يوجد كذا والثاني ما يدل على الموجودات

نزلة الجنس من قسمة الموجودات الى المقولات العشر والى الجوهر والعرض واذا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلم يكن خارج النفس كثرة واذا
فهم منه ما يفهم من الذات والشي كان اسم الموجود مقولا على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتاخير مثل اسم الحرارة المقول على النار
وعلى الاشياء الحارة هذا هو مذهب الفلاسفة واما هذا الرجل فيعتقد بين القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان
الانية وهو كون الشي موجودا شي زائد على الماهية خارج النفس وكانه عرض فيها واذا وضع انها شرط في وجود الماهية فلو كان واجب الوجود له انية
هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مركبا من شرط ومشروط فكان يكون ممكن الوجود وابن فان عند ابن سينا ما وجوده زائد على ماهيته فله علة
واما الوجود عند ابن سينا فهو عرض لاحق للماهية وعليه يدل قول ابي حامد ههنا وذلك انه يقول فان الانية من قبيل المحمول والوجود
يرد عليها او يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية مقوما لها ولذلك
يجوز ان يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لهما وجودا في الاعيان ام لا فدل على ان الوجود الذي يستعمل ههنا
ليس هو الموجود الذي يدل على ذوات الاشياء اعني الذي هو كالجنس لها ولا على الذي يدل على ان الشي خارج النفس وذلك لان اسم
الموجود يقال على معنيين احدهما على الصادق والاخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم الى الاجناس العشرة وهو
كالجنس لها وهذا هو متقدم على الموجودات الوجه الثاني اعني الامور التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتاخير على المقولات
العشر وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجود بذاته واما الموجود الذي
هو بمعنى الصادق فهو ان يكون الشي خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشي اعني انه ليس يطلب معرفة ماهية الشي حتى يعلم انه
موجود واما الماهية التي تتقدم على الموجود في الذهن فليست في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى
موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة
باشخاصها وان اشخاصها معقولة بكلياتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشي مشار اليه موجود غير القوة التي
يدرك بها ماهية الشي المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان والكليات موجودة في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق

الموجود

الموجودات الهيولانية والمفارقة واما قول القائل ان الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في جوهره فقول مغلط جدا لان هذا يلزمه ان يكون
اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا ويسئل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل
يدل على معنى الصادق او على عرض موجود في ذلك العرض فيمر ذلك الى غير نهاية وذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع والظاهر ان هذا
المعنى هو الذي رام ابن سينا ان ينفيه عن المبدا الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو اعتقاد باطل ولما كان هذا
المعنى من الايجاد في زعمهم اخذ يذكر ما قصدوا بعضهم في هذا المعنى مما ظنوا ومع هذا فانهم يقولون للباري تعالى انه مبدا واول
وموجود وجوهر وواحد وقديم وباق وعالم وعاقل وعقل ومعقول وفاعل وخالق ومريد وقادر وحي وعاشق ومعشوق
ولذيذ وملتذ وجواد وخير محض وزعموا ان كل ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من العجائب قلت ينبغي ان نحقق مذهبهم
لنفهمه اولا ثم نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل تمام التفهم رمي في عماية البعد والعمدة في فهم مذهبهم انهم يقولون ان ذات
المبدا الاول واحد وانما تكثر الاسامي باضافة شي اليه او اضافته الى شي او سلب شي عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه
ولا الاضافة توجب الكثرة فلا ينكرون اذا كثرة السلوب وكثرة الاضافات لكن الشان في رد هذه كلها الى السلوب والاضافات فقالوا
تعالى اذا قيل له اول فهو اضافة الى الموجودات التي بعده واذا قيل مبدا فهو اشارة الى ان وجود غيره منه وهو سبب له واذا قيل
انه معلول له واذا قيل موجود فمعناه معلوم واذا قيل جوهر فمعناه الوجود مسلوبا عنه الحلول في موضوع وهذا سلب واذا قيل
قديم فمعناه سلب العدم عنه اولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه اخرا ويرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا
بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمعا بين السلب والاضافة اذ سلب العلة عنه
سلب وجعله علة لغيره اضافة واذا قيل عقل فمعناه انه موجود لا علة له بري عن المادة وكل موجود هذه صفته فهو عقل
اي يعقل ذاته ويشعر بها ويعقل غيره وذات الله هذه صفتها اي هو بري عن المادة فاذا هو عقل وهما عبارتان عن معنى واحد
واذا قيل عاقل فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل والكل واحد

لا تكون مستورا

اذ هو معقول من حيث انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته التي هي عقل وهو عاقل بمعنى ان ماهيته مجردة عن المادة
غير ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولما كان عقله لا يزيد على ذاته كان عقلا ولا يحتاج في ان يكون
العاقل والمعقول فان العاقل اذا عقل كونه عاقلا كان عقله بكونه عقلا لكونه عاقلا فيكون العاقل والمعقول واحدا ولم يكن
عقلا في ذلك يفارق عقل الاول فانه بالاول بالفعل ابدا وما لنا يكون بالفعل تارة وبالقوة اخرى واذا قيل جواد وفاعل حاصل
وباري من سائر صفات الفعل فمعناه ان وجوده وجود شريف يفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما ولكن وجود غيره
عنه تابع لوجوده كما يتبع النور الشمس والاسخان النار ولا نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا فقط والا فليس
هو كذلك فان الشمس لا شعور لها بفيضان النور عنها ولا النار بفيضان الاسخان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ لوجود
غير فيضان ما يفيض عنه معلوم له فليس عقله عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد منا اذا وقف بين مريض وبين الشمس فاندفع
حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم بذاته وهو غير كاره ايضا له فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي
بوقوع الظل نفسه لا جسمه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه العالم وهو الراضي بمعنى انه غير كاره له وانه عالم بان كماله في
منه غيره بل لو امكن ان يفرض كون الجسم المظل هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن ايضا مساويا للاول فان الاول هو العالم
وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدأ للكل علة فيضان الكل فان النظام الموجود تبع النظام المعقول
بمعناه انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علة فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل زائد
على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدأ للكل فيكون المعلوم بالقصد الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنده بالقصد الثاني
فهذا معنى كونه فاعلا واذا قيل انه قادر لم يعن به الا كونه فاعلا على الوجه الذي قررناه وهو ان وجوده وجود يفيض عنه المقدرات
التي بفيضانها ينتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوه الامكان في الكمال والحسن واذا قيل مريد لم يعن به الا انه ما يفيض عنه ليس هو فلا
غافلا عنه وليس كارها له بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فيجوز بهذا المعنى ان يقال هو راض وصار الراضي لا اي محمد

كو

ولكن الارادة الا عين القدرة ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذا يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس ماخوذا
من الاشياء والا كان مستفيدا وصفا او كمالا من غيره وهو محال في واجب الوجود ولكن علمنا على قسمين علم بشيء حصل من صورة ذلك الشيء
كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم اوجدناه فيكون وجود الصورة مستفادا
من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني فان تمثل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة النقش
او الكتابة بخط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منا هو القدرة بعينها والارادة بعينها ولكنا لقصورنا فليس
يكفي تصورنا لايجاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة متجددة منبعثة من قوة شوقية لتتحرك منهما معا القوة المحركة للعضل والاعصاب
في الاعضاء الآلية فيتحرك بحركة العضل والاعصاب اليد او غيرها ويتحرك بحركتها القلم او الالة الاخرى الخارجة ويتحرك المادة بحركة
القلم بالمداد او غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة
بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود
فانه ليس مركبا من اجسام تنبث القوى في اطرافه فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا واذا قيل حي لم يرد به الا انه
عالم علما يفيض عنه الموجود الذي يسمى فعلا له فان الحي هو الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه
ولا كحيوتنا فانها لا تتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل فحيوته عين ذاته ايضا واذا قيل له جواد اريد به انه يفيض عنه الكل
لا لغرض يرجع اليه والجود يتم بشيئين احدهما ان يكون للمنعم عليه فائدة فيما وهب منه فلعل من يهب شيئا ممن هو مستغن عنه لا يوصف بالجود
والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه على الجود لحاجة نفسه وكل من يجود ليمدح او يثنى عليه او يتخلص من مذمة فهو مستعيض وليس بجواد
واما الجواد الحقيقي فالذي يفيض منه الفوائد على الغير لا ليستعيض عنه ذم ولا لاكتساب استعداد المدح فيكون الجواد اسما منبئا عن وجوده مع اضافة
الى الفعل وسلب الغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته واذا قيل خير محض فالمراد به انه وجوده بريء عن النقص وامكان العدم فان
الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذه الاسامي الى سلب الامكان

النقص والشر وقد يعبر عن كونه خيراً بانه سبب لنظام الاشياء والاول مبدأ النظام لكل شيء فهو خير ويكون الاسم دالاً على الوجود مع نوع اضافة

فمعناه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده واحالة علة لعدمه اولاً وآخراً واذا قيل عاشق ومعشوق ولذيذ وملتذ فمعناه هو ان كل جمال وبهاء

وكمال فهو محبوب ومعشوق لذي الكمال ولا معنى للذة الا ادراك الكمال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات واحاطته

صورته وكمال قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه لحضور كل كمال فهو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انسان واحد لكان محباً لكماله

وملتذاً به وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزول او يخشى زواله والاول له البهاء الاكمل والجمال الاتم

اذ كل كمال هو ممكن فهو حاضر له وهو مدرك لذلك الكمال مع الامن من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال

واحبابه وعشقه لذلك الكمال فوق كل احباب والتذاذه به فوق التذاذ بل لا نسبة للذاتنا اليها البتة بل هي اجل من ان يعبر عنها

والسرور والطيبة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما نستعير لفظ المريد والمختار والفاعل

مع القطع ببعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد في ان يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرها

ان حالته اشرف من احوال الملائكة واحرى بان يكون مغبوطاً وحالة الملائكة اشرف من احوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج

لكانت حالة الحمار والخنزير اشرف من حال الملائكة وليس لها لذة اي للمبادي من الملائكة المجردة عن المادة الا في السرور بالشعور بما خص به من الكمال

والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي للاول فوق الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود

بغيره وامكان العدم نوع شر ونقص فليس شيء بريئاً عن كل شر مطلقاً غير الاول فهو الخير المحض وله البهاء والجمال الاكمل ثم هو عاشق

ومعشوق عشقه غيره او لم يعشقه كما انه عاقل ومعقول عقله غيره او لم يعقله وكل هذه المعاني راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته

هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد فهذا طريق تفهيم مذهبهم وهذه الامور منقسمة الى ما يجوز اعتقاده فنبين انه لا يصح

على اصلهم والى ما لا يصح اعتقاده فنبين فساده ولنعد الى المراتب الخمس في اقسام الكثرة ودعواهم نفيها ولنبين عجزهم عن اقامة الدليل

ولنرسم كل مسئلة على حيالها   قد اجاز اكثر ما ذكره من وصف من الفلاسفة وكون الباري تعالى واحداً مع وصفه

فالكلام معه في هذا الا ما ذكره من تسميته عقلاً انه يدل على سلبي وليس كذلك بل هو الاسم الاخص به عند الفلاسفة المتقدمين

افلاطون من ان العقل عين المبدأ الاول وانه لا يوصف بانه عقل وكذلك قولهم في العقول المفارقة فيها امكان وتعدد وشراكة

من قولهم فلنرجع الى ذكره في الرد عليهم في المسائل الخمس

المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي الصفات

ابو حامد اتفقت الفلاسفة على اثبات العلم والقدرة والارادة للمبدأ الاول كما اتفقت المعتزلة

زعموا ان هذه الاسامي وردت شرعاً ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة

على ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقدرتنا وارادتنا وصفاً لنا زائداً على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان هذه

الصفات لو طرأت علينا لكنا نعلم قطعاً انها زائدة على الذات اذ تجددت ولو قدرت مقارنة لوجودنا من غير تأخر لما

خرج عن كونها زائدة على الذات بالمقارنة وكل شيئين فاذا لاح هذه الصفات بل كون مقارنة لذات الاول عن كونها اشياء

سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات   الذي تعلق غرض من نفي الصفات

ان يكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلاً والارادة والقدرة والقادر والعالم والمريد

مفهوماً واحداً وانها ذات واحدة ولم يكن ان العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمريد بمعنى واحد الذي

ان يكون هنا ذات ما وصفات زائدة على الذات لكن الذات شرط في وجود الصفات في الصفات شرطاً في كمال الذات

ويكون المجموع من ذلك شيئاً واجب الوجود اي موجوداً واحداً ليس في علة ولا مع لكن هذا الاجوبة عنه في الحقيقة اذا وصح ان

شيئاً واجب الوجود بذاته فانه يكون واحداً من جميع الوجوه وغير مركب اصلاً من شرط ومشروط وعلة ومعلول

بهذه الصفة فلا يكون مركبه واجباً واما ان يكون ممكناً فان كان واجباً كان واجباً بغيره لا بذاته لا يخلو الكل من

من ذاته اعني من غير ان يكون له مركب خاصة على قول من ان الكل عرض حادث لان المركب فيه يكون عرضاً

كان ممكناً فهو محتاج الى ما يوجب اقتران العلة بالمعلول واما هل يوجد مركب من ذاته على اصول الفلاسفة

وجوده وليس يمكن الحكم بالاحتياج للتركيب لان التركيب شرط فيه

ممكن وذلك لان التركيب شرط في وجوده وكذلك الحال في كل مركب من الامور الطبيعية اذا الخلط لم يكن الاسم المقول عليهما الا بالتركيب
البدن المقول على التي هي جزء من الانسان الحي والبدن المقطوع عنه كل من كل مركب عند ارسطوطاليس فهو كان فاسد [illegible] عن الحكم بلا علة له
يقتضي الطريقة التي سلكها ابن سينا في واجب الوجود وممكن الوجود الى نفي مركب قديم فليس يفضي الى ذلك لانه اذا فرض [illegible] الحكم
ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا تحتاج اما الحكم لها علة او لا علة لها وان كان لها علة انما ينتهي الى ضروري لا علة له [illegible]
يودي من جهة ابطال التسلسل الى وجود ضروري لا علة له فاعلة له الا الى موجود لا علة له اصلا لانه يمكن ان يكون له علة صورية او مادية الا ان
كل ما له صورة ومادة وبالجملة كل مركب فواجب ان يكون له علة فاعلة خارجة عنه وهذا يحتاج الى بيان ولم يتضمنه القول المسلوك في
بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا بعينه لا يفضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى اول قديم
ليس بمركب وانما يفضي الى اول ليس بحادث واما الحكم العالم والعلم شيئا واحدا فليس ممتنعا بل واجب ان ينتهي الامر في امثال هذه
الاشياء الى اتحاد المفهوم فيهما وذلك انه ان العالم ان كان عالما بعلم فالذي به العالم عالم احرى ان يكون عالما وذلك ان كل ما استفاد
صفة من غيره فتلك الصفة اولى بذلك المعنى المستفاد ومثال ذلك ان هذه الاجسام الحية التي لدينا ان كانت ليست حية من ذاتها
بل من قبل حياة تحلها فواجب ان تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها او يفضي الكلام بها الى غير نهاية
وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة او مسلوبة او متوهمة باحوال مختلفة
من غير ان تكون تلك الذات متكثرة بتكثر تلك الصفات فذلك امر لا ينكر وجوده مثل كونه موجودا وواحدا وممكنا وواجبا وفاعلا
الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة ما يصدر عنه غيره سمي قادرا او فاعلا واذا اعتبر من جهة تخصيصه احد الفعلين المتقابلين سمي مريدا
واذا اعتبر من جهة ادراكه لمفعوله سمي عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب للحركة سمي حيا اذ كان الحي هو المدرك
المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة قائمة بذاتها وخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة
بالفعل واما ان كانت بالقوة فليس يمتنع عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال اجزاء الحدود مع المحدود

قال

ولو سوغ هؤلاء ان ذلك يوجب كثرة الى قولهم بها ليس بين ان الكثرة في هذه الصفات متغايرة للذات ليس يمتنع ذلك من وجوب كثرة
في نفسها كما لا يتاخر وجودها عن الذات او يتاخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك امرا واحدا
بوجه ما بل لهم ان يقولوا ان استحالة الكثرة من كل الوجوه انما هو [illegible] الفريقين سوى المعتزلة فما البرهان على ذلك [illegible] الكثرة
في ذات واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة ترجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه النزاع وليس استحالته معلومة بالضرورة
برهان وطريقهم سلكوا الاول فان ليس البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن [illegible]
مستغنيا كل واحد عن الاخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الاخر او يستغني واحد عن الاخر ويحتاج اليه الاخر فان فرض
كل واحد مستغنيا فهما واجبا الوجود وهو [illegible] المطلقة وهو محال وان احتاج كل واحد منهما الى الاخر فلا يكون واحد منهما واجب
الوجود اذ معنى واجب الوجود ما وجوده بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علته [illegible]
فيه لا يمتنع وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره فان قيل احدهما محتاج دون الاخر فالذي يحتاج معلول [illegible]
والاخر [illegible] بما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان يرتبط ذات واجب الوجود بسبب [illegible] واذا سلم العموم
فيه فليس موجود هو واجب الوجود من ذاته الا بمعنى واجب الوجود انه لا علة له اصلا لا في ذاته ولا في قوامه ولا امر خارج
عنه [illegible] الصفات [illegible] الذات فالذات هي الواجب الوجود بذاتها والصفات
[illegible] واجب الوجود بذاته هي الذات والصفات [illegible] وكذلك المجموع منهما مركبا لكن الاشعرية ليس يسلمون
ان واجب الوجود بذاته يدل على [illegible] لا يفضي [illegible] الى علة [illegible]
[illegible] الاعتراض على هذا الرأي المختار [illegible] الاخر ولكن ابطل القسم الاول وهو [illegible]
قد بينا انه لا برهان لكم عليها في المسئلة التي قبل هذه المسئلة وانها لا تتم الا بالبناء على نفي الكثرة [illegible]
فما هو فرع هذه المسئلة كيف يبنى هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان [illegible] غير محتاجة الى الصفات

الموصوف كان حصفا فيبقى قولهم المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقول ان اردتم بواجب الوجود الذي ليس له علة فاعلية فلم قلتم
ذلك ولم استحال ان يكون كالذات واجب الوجود قديم لا فاعل له وكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها وان اردتم
الوجود لا يكون له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولكنه قديم مع هذا ولا فاعل له فما المحيل لذلك فان قيل
واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا قلنا تسمية الذات القابلة
علة قابلية من اصطلاحكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاحكم وانما دل على اثبات طرف يقطع به تسلسل العلل
والمعلولات ولم يدل الا على هذا القدر وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قديمة لا فاعل لها كما انه لا فاعل لذاته ولكنها تكون متقررة في ذاته
فليطرح لفظ واجب الوجود فانه يمكن التلبيس فيه فان البرهان لم يدل الا على قطع التسلسل ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم
اذ لو افتقر كل موجود الى علة وافتقرت العلة ايضا الى علة فلا يتصور فلا جرم قطعنا التسلسل ولكن قلنا ان الصفة ليست
قائمة بغيره كالعلم فانه في ذاته وذاته محل له وليس بذاته محل فالصفة قد انقطع تسلسلها عنها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل
لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة فلا علة له ولا للصفة واما القابلية فلم تنقطع
بالذات ومن اين يلزم ان ينفى العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل فكل طريق امكن قطع التسلسل به فهو يفي بقضية البرهان
الى واجب الوجود وان اريد بواجب الوجود شيء سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى يقطع التسلسل فلا نسلم ان ذلك واجب
وهو يسع العقل لقبول موجود قديم لا علة لوجوده يسع لقبول قديم موصوف لا علة لوجوده في ذاته وصفاته جميعا
قوله ولكن ابطال العلم الاول ونحوه خطأ لانا قد بينا انه لكم عليهم الا المسئلة التي قبل هذه وانه لا تتم
على نفي الكثرة يريد ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك ان يلزم منه ان يستغني كل واحد منهما
عن صاحبه ويكون الاله مستقلا بنفسه ويكون هناك اتحاد ولا يكون هناك معنى يصار به الصفة والموصوف واحدا كما
قد استعملوا في ابطال هذا النوع من الكثرة لزوم وجود ... الا ان ... البرهان يجب ان يكون بالعكس

ولم يدل على غيره البتة فدعوى غيره تحكم فان قيل كما يجب قطع التسلسل

جهة ابطال الكثرة وفيه انهم عكسوا فبنوا الاصل بالفرع والذي فعلوه هو عناد لان يجب الامر في نفسه بل يجب قول الخصم وذلك
ان خصومهم يمكن ان يسلموا الاصل وانه قد علمت في غير هذا الموضع المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول القائل
او الخصم وهي التي بحسب الامر في نفسه ولكن المعاندة الثانية لم يكن حقيقة فانها قد يستعمل الحكيم فقال ولكن المختار ان نتكلم
محتاج الى الصفات والصفات محتاجة الى الموصوف كان حصفا فيبقى قولهم المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود يريد به الدليل
نتعرض في الامور التي استعملوها في ابطال الكثرة آل الامر بهم الى ان ينفوا الواجب الوجود ليس يمكن ان يكون ذا صفة وموصوف
ولا ان يكون ذاته ذات صفات كثيرة وهو امر ليس يعقلون عليه بحسب اصولهم ثم اخذ يبين ان الكل الذي رامه القوم من هذه الخاصة
الفصل ليس بلازم فقال قولهم ان اردتم بواجب الوجود الذي ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك ولم استحال ان يكون كالذات واجب الوجود
قديم لا فاعل له وكذلك صفة قديمة ولا فاعل لها قلت هذا الكلام معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريق ابن سينا في اثبات واجب
بذاته واما الطريق الاقوم فهو من وجوب الايجاد ولزوم ذلك للاكثر فهي طريقة الموصوف كان حصفا فيبقى قولهم المحتاج
الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقول ان اردتم بواجب الوجود الذي ليس له علة فاعلية فلم قلتم ذلك ولم استحال ان يكون كالذات واجب
الوجود قديم لا فاعل له وكذلك صفة قديمة معه ولا فاعل لها اذ لوجوده وليست ذاته محل قلت هذا القول لا ارتباط
له بهذه المسئلة لانا حكاه عن الفلاسفة ولا اتى بما ورد بالبرهان فكانه قول سفسطي وذلك ان القول في وجوب ان ينتهي
العلل القابلية واما تناهيها الى سبب غير ذلك من المسئلة المتكلم فيها وهي هل من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة فاعلية
او العرض عن تناهي العلل القابلية غير العرض عن تناهي العلل الفاعلية فان من سلم وجود العلل القابلية فيسلم ضرورة تسلسلها
او انها خارجة عن الفاعل الاول كما يسلم وجود فاعل اول خارج عن المواد القابلة فالفاعل الاول الذي كانت
قبل تلك المادة محدودة لان الفاعلية الاولى والقابلية دونها من القوابل لسائر الموجودات بل يلزم ان تلك المادة التي للفاعل
الاول التي كانت لها مادة ان يكون لها مادة خاصة به وبالجملة فيكون ليس وذلك انما يكون في الآلي اللاولي حتى ينتهي الى فاعل اول وفي مادة

الفاعلية ليست من جنس القابلية المشروط في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الاول لكن ان كانت المادة شرطا في وجود
الفاعل الاول فيستقيم ما ذكرتم من ان يكون شرطا في وجود كل الفاعلات للمفعولات لكن المادة ليست شرطا في وجود فعل الفاعل فقط
اذ كان كل فاعل انما يفعل في قابل بل وان يكون شرطا في وجود الفاعل فيمكن كل فاعل يحتاج الى المحل كما تسلمه الاشعرية لا ينطلقه فان قالوا ان
هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات لم يمكن ان تكون حيا قبل لهم انتم عندكم موصوفة بهذه الصفات اي عندكم الذي يسمى وهذا
غاية ما ينتهي اليه التقاويل الجدلية في هذه المسئلة واما التقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الاشياء وكما الحكيم
الاول لا ما ابتدع في ذلك ابن سينا وغيره ممن بيت الاسلام ان القول تسرح ذلك فان ما ابتدعوه في هذا العلم من جنس الاقاويل
لانها من مقدمات عامة لا خاصة اي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه في قوله قلنا الضعف فيه انقطع به علقتها الفاعلية والدائرة فاعل
لها كالا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة له ولا لصفاته قلت هذا ان لا يسلمه الخصم بل يقول
ان شرط الفاعل الاول ان يكون قابلا للصفة لان القبول في الحي هو نوع من ذلك انه ليس يمكن ان يستطيع الكريم ان يضع
صفة النفس بل يتفاعل لا يمكن ان يفاعل اثم ولا موصوف بصفة يلزم عنها ان يكون فاعل وذلك ان وضع الصفة لفاعله الا
بقوم بعلة فانه يمر شرطان في وجوده فقد يظن انه مستحيل فان كل ما له شرطان في وجوده فاقترانه لا يمكن علة له وجود بنفسه لان المشروط
لابد ان يكون قابلا بذاته من اهل اقترانه الشرط فيحتاج الى علة فاعلة لكي ما يجمع المشروط اذا لا يمكن ان يكون علة لوجود شرط وجوده
لكن هذه كلها امور عامة وبالجملة فهذه المسئلة ليس يمكن ان يتصور فيها شيء بقرب من اليقين من هذه الطريقة وذلك لا تقرا الكلام
الذي في واجب الوجود بذاته في الحكم بذاته الواجب من غيره وفي سائر المقدمات التي [illegible] عليها المسلك الثاني
ابو حامد قولهم ان العلم والقدرة فينا ليست داخلة في ماهية ذاتنا بل كانت عارضة فلا ن هذه الصفات للاول لم
ايضا داخلة في ماهية ذاته بل كانت عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما فرب عارض لا يفارق او يكون لازما لتلك الماهية ولا يصير بذلك مقوما لذاته
واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكانت الذات سببا فيه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود ثم قال ابو حامد ان هذا هو الاول

وهذا

وهذا هو الاول مع تغيير عبارة فنقول لم يبعد ان يكون تابعا للذات ويكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية وانها معلول للذات
فان ذلك ليس يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا دون ان تكون فاعلية لعلمنا وان غيرنا الذات محل وان الصفات لا تقوم بالموصوفات
فهذا امر ولكن يسمع هذا فان عنى بالتابع او العارض او اللازم او ما اراد المعلول به غير المعنى او انه لم يمكن المعنى سوى انه قائم بالذات قيام الصفات
لم يستحيل ان يكون قائما في ذات واجب مع ذلك قديما بلا فاعل له وكل ادلتهم تهويل بالتقبيح بتسميته معلولا وجائزا او تابعا لا ارباب
ولكن ذلك يستنكر فعنى ان اريد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولكن له محل هو قائم فيه فليسم بالمعنى
هذا الكلام من الغرائب فنقول واصله ان الفصل في هذه القضية بين الخصوم صعب لكنه واحدة وهي هل يكون فيما له علة فاعلية ان تكون
له فاعل او لا يكون وذلك من اصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل جائز يحتاج في وجوده الى مخصص
الى الفعل المخرج له الى مقارنة الشرط للمشروط ولان المقارنة هي شرط في وجود المشروط وليس يمكن ان يكون الشرط علة
في شرط وجوده ولا يمكن ايضا ان يكون الشرط هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان قد تبين فاعلية علته لوجود العلم هي
شرط في وجود العلم قابلة لها ولذلك لم يكن ان يدعي على هذه الاصول ان علة فاعلية توجب اقتران الشرط بالمشروط وكذا الحال
في كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكر على الفلاسفة بوضعهم السما قديمة وهي ذات وصفات والصون
لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الاشياء على ما يلزم من ذلك الا ان يصعو البرهان بما يؤدي الى [illegible] نوع
عن رابطة قديمة
آخر من الرابط غير المعهود في الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع فحص شديد بدوا فاوضعهم ليس هذه الصفات قال
بها الذات فليس بصحيح فان كل ذات استكملت بصفات صارت بها اشرف وافضل فان الذات منها مستعمله الصفات
بالعلم والقدرة والارادة ضرورة اشرف من الموجودات التي ليست بعالمة والذات منها التي قامت بها هذه الصفات
مشتركة للناس والجمادات فكيف يمكن امثال هذه الصفات اعراضا تابعة لذات الانسان وهذا كله مع قول من لم يرشد في الصفات
والعرضية ابو حامد هو لو استقبح العبارة بوضع اخر فقال انه يؤدي الى ان يكون الاول محتاجا الى

غنيا مطلقا والغني المطلق لا يحتاج الى غيره وكذا عليهم وهذا الكلام دعظي في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا ينافي

حتى يلزم انه يحتاج الى غيره فاذا لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحيوة فكيف يكون محتاجا او كيف يكون لو يعرى عن لوازم

الحاجة وهو كقول القايل الكامل من لا يحتاج الى كمال فمن قبل والمحتاج الى وجود صفات الكمال لذاته ناقص

كاملا الا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا الا وجود الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف يكون صفات الكمال

بها يتم الالهية تمنع هذه التجليات المغلطة   والكمال على ضربين كامل بذاته وكامل بصفات افادته الكمال وتلك

الصفات يلزم حصول الكمال بذاتها لانها لم تكن كاملة بصفات كمالية ليست الا من تلك الصفات بل هي كاملة

او بصفات فينتهي الامر الى الكامل بذاته والكامل بغيره يحتاج على الاصول المتقدمة اذا سلمت الى مفيد لصفات الكمال

والا كان ناقصا واما الكمال لذاته فهو كالموجود بذاته فما حق لم يكن الموجود بذاته كاملا بذاته فان كان هنا موجود

فيجب ان يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من ذات ناقصة وصفات مكملة لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك

والموصوف فيه واحد وما بيننا من الافعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه على طريق

ابو حامد مجيبا للفلاسفة وما منع ان يكون الواجب البارى تعالى في هذا المعنى كمال سوى اعني يكون الكمال الذاتيا بصفات

قيل اذا اثبتم ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل مركب يحتاج الى مركب لذلك لم يجز ان يكون الاول

جسما لانه مركب قلنا قول القايل كل مركب يحتاج الى مركب كقوله كل موجود يحتاج الى موجد فيقول لهم الاول قديم لا علة له

ولا موجد فكذلك يقول موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته بل الكل قديم بلا علة واما الجسم

انما لم يجز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث ومن لم يثبت له حدوث الجسم يلزمه ان يكون العلة الاولى جسما

عليكم وبعد   التركيب ليس هو مثل الوجود لان التركيب هو مثل التحريك اعني صفة انفعالية زايدة على ذات

التي قبل التركيب والوجود هو صفة هي الذات بعينها ومن وضع غير هذا فقد اخطأ والكل المركب ينقسم الى مركب من ذاته

لكم

غيره فيلزم ان ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الموجود الى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع

والشكل اذا كان الامر كما قلنا من ان التركيب امر زايد على الوجود فقول القايل انه لو كان موجد وكيف ما دام فيه متحرك

من ذاته ولا وجد متحرك من ذاته فيه وجد المعدوم من ذاته لان وجود المعدوم هو خروج ما هو بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في المتحرك

والمتحرك وليس كذلك الوجود لانه ليس صفة زايدة على الذات بل كل موجود لم يكن وقتا موجودا بالقوة ووقتا موجودا بالفعل

فهو موجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة المحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة ان

المركب لا يخلو ان يكون كل واحد من جزئيه او اجزائه التي تركب منها شرطا في وجود صاحبه بجنس مخلص كالحال في المركب من مواد

وصور عند الفلاسفة او لا يكون كل واحد منهما شرطا في وجود صاحبه او يكون احدهما شرطا في وجود الثاني والثاني

في وجود الاول فاما القسم الاول فليس يمكن ان يكون قديما وذلك ان التركيب نفسه هو شرط في وجود الاجزاء فليس يمكن الاجزاء

ان تركب نفسها لان التركيب على نفسه الا لو كان الشيء علة نفسه ولذلك اشتمال هذه المركبات متى كانت فاسدة ولا بد لها من فاعل

من العدم الى الوجود واما القسم الثاني اعني ان لا يكون ولا واحد من الجزئين شرطا في وجود صاحبه فان امثال هذه اذا لم يكن في

احدهما يلازم الاخر فانها لا تتركب الا بتركيب خارج عنها اذ كان التركيب ليس من طباعها الذي يقوم ذاتها

واما ان كانت طباعها يقتضي التركيب او انفصالهما قدما فواجب ان يكون المركب منهما قديما لكن لابد له من علة تعطيه

لانه لا يمكن ان يوجد قديم الوحدة الا بالعرض واما ان كان احدهما شرطا وكالحال في الصفة والموصوف

قديم ومن تبارك لانه لا يفارق الصفة فالمركب قديم واذا كان في الحد اعني فليس يصح ان يكون محرور وجود مركب قديم الا من

طريق الاشعرية ان كل جسم محدث لانه اذا وجد مركب قديم وحدث اعراض فقد علم احدها المركب لا يحصل ما ليس يقول

حدوث الاعراض انه لا يمكن الاجزاء التي تركب منها الجسم الا بعد افتراق فاذا جوزوا مركبا قديما امكن ان يوجد

ان تقدمه افتراق ومركز لم يتقدمها سكون فاذا جاز هذا امكن ان يوجد جسم ذو اعراض قديمة لم يصح لهم ان الا عن

للحوادث حادث وانه قد تقرر ان كل مركب انما هو واحد من قبل وحدة موجودة فيه تلك الوحدة انما هو وحدة في فعل
موجودة غير هو واحد بذاته واذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب فهذا الفاعل الواحد لما كان
ازليا ففعله الذي هو افادة جميع الموجودات الوحدات التي بها صارت موجودة واحدة فهو فعل دايم ازلي لا في حين دون
وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة الى الفعل فهو فاعل محدث ومفعوله محدث ضرورة
واما الفاعل الاول فهو يتعلق بالمفعول على الدوام والمفعول يشوبه القوة على الدوام فعلى هذا ينبغي ان يفهم الفاعل الاول
مع جميع الموجودات في هذه الاشياء اذ لا يمكن ان نخوض في هذا الموضع فنضرب عنها اذ كان الغرض الاهم ههنا بيان ما يحتوي
عليه هذا الكتاب من الاقاويل من اقاويل غير برهانية واكثرها سفسطائية واعلى مراتبها ان يكون جدلية فان الاقاويل
البرهانية قليلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة الذهب الابريز من سائر المعادن والدر الخالص من سائر الجواهر فلنرجع الى
كما فيه ابو حامد وكل ما ذكرهم في هذه المسئلة تخيلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما ينسبون الى نفي الكثرة
فانهم اختلفوا الكثرة عالما ويلزمهم ان يكون ذلك زايدا على مجرد الوجود فيحتاج ان يسلموا ان الاول يعلم ذاته ومنهم من سلم
ومنهم من قال لا يعلم الا ذاته فاما الاول فهو الذي اختاره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل
تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يتجدد الاحاطة بها تغير في ذات العالم فنقول علم الاول بوجود كل الانواع
والاجناس التي لا نهاية لها عين علمه بنفسه او غيره فان قلتم انه غيره فقد اثبتم كثرة ونقضتم القاعدة وان قلتم
انه عينه لم تتميزوا عمن يدعي ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين ذاته ومن قال ذلك سفه في عقله وقيل حد
الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استحال ان يتوهم في حال
واحدة موجودا ومعدوما ولما لم يستحل في الوهم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير
علمه اذ لو كان هو هو لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما اعني هو هو على

حالة واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع علمه بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن ان يتوهم وجود ذاته فقط
دون الالتفات الى غيره ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا وكل من اعترف
من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته فقد اثبت كثرة لا محالة حاصل هذا الفرع الاعتراض على من قال ان الاول يعقل
ذاته ويعقل غيره ان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا امور فان هذا يفهم منه تمثيل العلم القديم بعلم زيد بنفسه وبغيره
فهذا لا يصح والمعنى الحكم علم الانسان بغيره التي هي الموجودات غير علمه بذاته وهو صحيح وهو بيان ذلك ان العلم بذاته
اكثر علمه بالموجودات فان كل انسان كثيرا ما انما يعلم ماهيته الشخصية وكانت ماهيته علم الانسان فعلم الانسان ضرورة
هو علمه بما هو الا انه ان كان غيرا فذاته غير علمه بها وذلك بين في الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعا
اكثر علمه بالمصنوعات واما قولهم انه لو كان علمه بنفسه هو علمه بغيره لكان نفيه نفيا له واثباته اثباتا له فانه
انه لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان اذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته اعني اذا جهل الغير جهل ذاته والعلم
علم ذاته فانه قول صادق في جهة كاذب من جهة لان ماهية الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة
جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فهذا العلم عن الانسان هو علم الانسان بنفسه فانه لا يشعر عن العلم المعلوم
جهة المعلوم والعالم واحد بنفي علم الانسان بنفسه اذ المعلوم من جهة هو عين العلم فان عين الانسان ليس يوجب
هذا العلم عن الانسان انتفاء علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في الاشخاص فانه ليس علم زيد بعمرو هو عين علم
علم زيد مع جهله بعمرو ابو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدا للكل
بالكل بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الا مبدا فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدا للغير الا ويدخل الغير
في علمه بطريق التضمن واللزوم ولا يبعد ان يكون لذاته لوازم وذلك لا يوجب كثرة في ماهية الذات وانما يمتنع ان يكون فيه
كثرة والجواب من وجوه الاول ان قولكم انه يعلم ذاته مبدا الكل تحكم محض فليكن يعلم وجود ذاته فقط واما العلم

مبدأ ايره معنى العلم بالوجود لان المبدائية اضافة الى الذات ويجوز ان يعلم الذات مع انه لا يعلم اضافة الى الذات ولو لم يكن
المبدائية اضافة لم تكثرت ذاته وكان له وجود ومبدائيته وهما شيئان متغايران ومع ذلك لا يجوز ان يعلم الاول ذاته مع انه لا يعلم
كونه معلولا الى ان يعلم كونه معلولا اضافة الى علته فكذلك كونه علة اضافة الى الآخر فالالزام حاصل في مجرد قولهم يعلم
كونه مبدأ اذ فيه علم الذات والمبدائية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات
فالدليل الذي ذكرناه وهو انه يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالمبدائية ولا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم
بالمبدائية لان الذات واحدة   كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة مبني على اصول لهم
لم يعلم فيتكلم فيها فانهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادهم اليه لم يلزمهم من هذه الالزامات
كلها او اكثر ان القوم يضعون ان الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك انهم يرون ان الصور انما كانت
غير عاقلة لانها في مواد فاذا وجد شيء ليس في مادة علم انه عاقل وذلك يدل انهم وجدوا ان الصور المادية
اذا تجردت في النفس من موادها صارت علما وعقلا وان العقل ليس شيئا اكثر من الصور المجردة عن المادة واذا كان
ذلك كذلك فيما ليس مجردا في اصل طبيعته فالتي هي في العقل مجردة في اصل طبيعتها احرى ان تكون علما وعقلا ولما كان
معقولات الاشياء هي حقائق الاشياء وكان العقل ليس شيئا اكثر من ادراك المعقولات كان العقل منا هو المعقول
بعينه من جهة ما هو معقول ولم يكن هنالك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة ان المعقولات هي معقولات
اشياء ليس في طبيعتها عقلا بتجريد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات
وانما تصير عقلا
فان الذي في غير مادة فالعقل فيه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل المعقولات ولابد لان العقل ليس هو شيئا اكثر
من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقله الاشياء الموجودة
وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتأخر معقوله عنها لان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات

وسئل هو وهو ضعيف مقصر فيما يعقله من الاشياء ولذلك كان العقل منا مقصرا عما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام الموجود فيها
فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل منا مقصرا عن ادراك طبائع الموجودات فواجب ان يكون هنا
علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب والحكمة الموجودة في موجود موجود وواجب ان يكون هذا العقل النظام الذي هو السبب
النظام الذي في الموجودات وان يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات تابعة للموجودات ومتأخرة عنها
وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بتعقله من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله خارجا
عن ذاته لانه كان يكون معلولا عن الموجود الذي يعقل لا علة له وكان يكون مقصرا واذا فهمت هذا من مذهب القوم فهمت انه معرفة
الاشياء بعلم كلي علم ناقص لا علم لها بالقوة وان العقل المفارق لا يعقل الا ذاته وانه بعقله ذاته يعقل جميع الموجودات اذ
كان عقله ليس شيئا اكثر من النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تقبله القوى الفاعلة ذوات
النظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وهي التي يسميها الفلاسفة الطبائع فانه يظهر ان كل موجود ففيه افعال جارية على نظام
العقل وترتيبه وليس يمكن ان يكون ذلك بالعرض ولا يمكن ان يكون من قبل عقل شبيه بالعقل الذي فينا بل من قبل عقل اعلى من جميع الموجودات
وليس هو كليا ولا جزئيا فاذا فهمت هذا من مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التي اوردها هذا الرجل عليهم في هذا الموضع
واذا انزلت ان العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي يلحقه
التعدد والكثرة واما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك انه بريء عن الكثرة اللاحقة لهذه المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة
بين المدرك والمدرك واما العقل الذي فينا فادراكه ذات الشيء غير ادراكه انه مبدأ الشيء ولذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته
بوجه ما ولكن فيه شبه من ذلك العقل وذلك العقل هو الذي افاده ذلك الشبه وذلك ان المعقولات التي في ذلك العقل منزهة عن النقص
التي لحقتها في هذا العقل منا مثال ذلك ان العقل انما صار هو المعقول من جهة ما هو معقول لان هاهنا عقلا هو المعقول
من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجدت فيه صفة ناقصة فهي موجودة له من قبل موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك انه ما

وجدت فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء هو حار بحرارة كاملة وكذلك وجد حيا بحياة ناقصة فهو موجود له من قبل
حي بحياة كاملة وكذلك وجد عاقلا بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك وجد له فعل عقلي ناقص فهو
موجود له من قبل عقل كامل فانه ان كانت افعال جميع الموجودات افعالا عقلية كاملة حكمية وليست ذوات عقول فمنها عاقل
قبله صارت افعال الموجودات افعالا عقلية ومن لم يفهم هذا المعنى من ضعفاء الحكماء الذي يطلب هل المبدأ الاول يعقل
ذاته ويعقل شيئا خارجا عن ذاته فانه ان وضع انه يعقل شيئا خارجا عن ذاته لزمه ان يستكمل بغيره وان وضع انه لا يعقل
غير ذاته لزم ان يكون جاهلا بالموجودات والعجب من هؤلاء القوم انهم نزهوا الصفات الموجودة في الباري تعالى وفي المخلوقات
عن النقائص التي تلحقها في المخلوقات ثم جعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي فيه وهو اخص شيء بالنشرية وهو كان
في هذا الباب لكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه قال
ابو حامد وقولهم ان الكل معلوم بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطا بغيره كما يحيط بذاته
كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وتعدد المعلوم وتغايره يوجب تعدد العلم اذ ينفصل احد المعلومين
عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم باحدهما عين العلم بالآخر اذ لو كان لتعذر تقدير وجود احدهما دون الآخر وليس
ثم آخر مهما كان الكل واحدا فهذا لا يختلف بان يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا
يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكليات المعلومة له لا تتناهى فيكون العلم المتعلق
بها مع كثرتها وتغايرها واحدا من كل وجه قلت تحصيل الكلام هاهنا في سؤالين احدهما كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره
وقد تقدم الجواب عن ذلك وانه يصدق في عقل الانسان من هذا المعنى اعني الذي هو فعلا ... والعقل الاول
والسؤال الثاني هو مثل تكثر علمه بتكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير المتناهية على الوجه الذي ليس يمكن ان
يحيط علمنا بغير المتناهي والجواب عن هذا السؤال انه ليس يجب في العلم الاول ان يصدق فيه التكثير بتعدد المعلومات فانه

لم يمتنع عند الفلاسفة ان يكون علمه بغيره وذاته علما مفردا من جهة ان يكون هنالك علوم كثيرة وانما يمتنع عندهم ان يكون العقل مستكملا بالمعقول
ومعنى علمه بغيره على جهة ما نعقله نحن لان عقله معلول لا عن الموجود المعقول لانه علة له وقد قام البرهان على انه علة للموجود دون الكثرة
في الفلاسفة هو ان يكون عالما لا بنفسه بل علمه زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه نفي كثرة المعلومات الا على طريق الجدل
السؤال عن الكثرة التي في المعلومات نفسها فهل في فعل العقل الاول ان يقع الا انهم كانوا يقولون ان الكثرة
التي هي من حال ومحل لكن يقولون الكثرة التي في العلم من قبل المعلومات يمكن ان يخرج في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الازلي
كتعددها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من جهتين احدهما من جهة الخيالات والثانية التعدد والكثرة
تعدد ما في النفس في العقل منا اعني التعدد الذي يلحق الجنس الاول اذا كثرت الموجودات تحت الجنس في جميع الانواع الداخلة تحته
فان العقل منا هو واحد من الامر الكلي المحيط بجميع الانواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الانواع ومن بين انه لا يتعدد العلم
الازلي عن المعنى الكلي الذي يتبع هذا التعدد ومن هنالك تعدد وليس يمكن العقل منا ادراكه لانه لو كان العقل منا هو ذلك العلم
الازلي وذلك مستحيل ولذلك الاصدق في القوم ان العقول كلها يقف عندها ما يتعداه وهو العجز عن التكيف الذي في ذلك العلم
وايضا فان العقل منا هو علم الموجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكلما كان العلم منا
اكثر كلية كان ادخل في باب العلم بالقوة واوضح باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الازلي ان يكون ناقصا بوجه من الوجوه
ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك يرى القوم ان العلم الاول يجب ان يكون علما بالفعل
وان لا يكون هنالك كلية اصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الانواع المتولدة عن الجنس وانما يمتنع عندنا ادراك ما لا نهاية له
بالفعل لان المعلومات عندنا منفصل بعضها من بعض فاما ان وجد هاهنا علم تتحد فيه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء
هذا الكلام هو ما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم كيف نفي الكثرة في العلم الا هذه الكثرة فهي في حقه غير معقولة
فهو مستحيل لكن كيفية هذا المعنى وتصوره ناقصة ممتنع على العقل الانساني لانه لو ادرك الانسان هذا المعنى لكان عقله هو عقل

البارى تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم الحاصل عندنا هو العلم بالفعل علمنا ان علمه سبحانه ليس هو العلم الشخصي ولا العلم الكلي ولا كليا ولا
شخصيا ومن فهم هذا فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الآيات الواردة
في هذا المعنى " قال ابو حامد وقد خالف ابن سينا في هذه غيره من الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الا نفسه احترازا من لزوم
الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ولما استحيى ان يقول ان الله لا يعلم شيئا اصلا في الدنيا والآخرة وانما يعلم نفسه فقط واما
غيره فيعرف نفسه وغيره ويكون غيره اشرف منه في العلم فترك هذا حياء من هذا المذهب واستنكافا منه ثم لم يستحي من الاصرار
على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه بنفسه وبغيره بل بالجميع كلها هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيى منه سائر الفلاسفة
لظهور التناقض فيه في اول النظر فاذا ليس ينفك فريق منهم عن خزي في مذهبه وكذا يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن
ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله " الجواب عن هذا الكلام بين مما قلناه وذلك ان الاول لما لم يعرف
غيره من الجهة التي بها ذلك الغير خسيس الوجود اي من جهة المعلول عليه والاشرف وجودا اخس لان العلم هو المعلوم لم يلزم ان لا يعرف غيره
من جهة انه يعلم ذلك الغير بالعلم الاشرف وجودا من العلم الذي نعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التي
قبلها وجود الغير عنه واما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها وانما لم ينفر القوم من اجل
هذه المسئلة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من اجل ما قلناه وهو بالجملة للفلاسفة على علمه بالغير وعلى
المخالفة فان ابن سينا انما رام الجمع بين القولين بانه لا يعلم الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم اشرف مما نعلمها به الانسان
اذ كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بالجميع كلها هو ذاته ولكن لانه لم يشرح هذا المعنى
كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا استحيى منه سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم او اللازم عن قول
جميعهم واذا تقرر هذا فقد بان لك قبح اجابة هذا الرجل مع ما يظهر من موافقة الرجل لهم في اكثر آرائهم
قال ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت انه يعرف نفسه على سبيل الاضافة فالعلم بالمتضايفين واحد فان من عرف

الابن عرفه بمعرفة واحدة وفيه العلم بالاب وبالابوة والبنوة ضمنا فيكثر المعلوم ويتحد العلم فكذلك هو يعلم ذاته مبدأ للغير فيتحد العلم
ويتعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلوم واحد واضافته اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة فيما لا يوجب جنسه كثرة لا
يوجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلمه بذلك العلم فكل علم هو علم بنفسه وبمعلومه فيتعدد المعلوم ويتحد العلم
ويدل عليه انكم ترون ان معلومات الله تعالى لا نهاية لها وعلمه واحد ولا تصفونه بعلوم لا نهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم
يوجب تعدد ذات العلم فليكن في ذات الله تعالى علوم لا نهاية لاعدادها وعلمه واحد وهذا محال ثم قال ابو حامد مجيبا لهم قلنا مهما
كان العلم واحدا من كل وجه لم يتصور تعلقه بمعلومين بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير
الكثرة حتى بالغوا وقالوا لو كان للاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئا واحدا له حقيقة ثم يوصف بالوجود
بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه
نوع كثرة اجلى وابلغ من اللازم في تقدير وجود مضاف الى ماهية واما العلم بالابن وكذا سائر المضافات ففيه كثرة اذ لا بد من
العلم بذات الابن وذات الاب فهما علمان وعلم ثالث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن في العلمين السابقين اذ هما من شرطه
وضرورته والا فما لم يعلم المضاف اولا لا تعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط في البعض وكذلك اذا علم الاول ذاته
مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه مبدأ لها افتقر الى ان يعلم ذاته وآحاد الاجناس وان يعلم اضافته بالمبدئية
اليها والا لم يعقل كون الاضافة معلومة له واما قولهم ان من علم شيئا علم كونه عالما به بذلك العلم بعينه فيكون المعلوم متعددا
والعلم واحدا فليس كذلك بل يعلم كونه عالما بعلم آخر وينتهي الى علم يغفل عنه ولا يعلمه ولا نقول يتسلسل الى غير نهاية
بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه وهو غافل عن وجود العلم لا عن وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق
النفس بمعلومه الذي هو السواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان التفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان ينقطع التفاته
واما قولهم ان هذا ينعكس عليكم في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول لم نخض في هذا الكتاب

خوض المهندسين بل خوض العابثين المتحرصين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق فليس غرضنا ههنا الا
ان نبين ان مذهبكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما يتعلق على كافة الملل ويستوي الافهام في اشكاله فلا يجوز لكم ايراده وهذا الاشكال
منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه فلنترك الا ان الغرض تعجيزكم عن دعويكم معرفة حقايق الامور بالبراهين القطعية وتشكيككم في دعاويكم
واذا ظهر عجزكم ففي الناس من يذهب الى ان حقايق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال
صاحب الشرع تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في ذات الله فما انكاركم على هذه الفرقة المعتقدة صدق الرسول بدليل المعجزة
المقتصرة من قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات
الله تعالى المقتفية اثره في اطلاق العالم والمريد والقادر والحي المنتهية عن اطلاق ما لم يؤذن فيه المعترفة بالعجز عن درك العقل وانما
انكاركم عليهم بنسبتهم الى الجهل بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعويكم انا قد عرفنا ذلك بمسالك
عقلية وقد بان عجزكم وتهافت مسالككم وافتضاحكم   هذا كله كلام طويل غايته تخطيل وصدق في تحصيل ما حكاه
الفلاسفة في كون علم الاول متحدا احسان نتيجتها انه يظهر لهم في المعقولات من احوال لا يتكثر ذوات المعقولات بتكثرها
نظيره في الموجودات احوال لا يتكثر الذوات بكثرتها مثل ان الشيء واحد وهو موجود وهو مصور او متحرك وان هذا الحكم موجود
فهو دليل على وجود علم متحد محيط بعلوم كثيرة بل غير متناهية فالحجة الاولى التي تمسك بها في هذا الباب نظير الامور
الذهنية التي هي المعقولات في النفس هي نسبة الاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة
وذلك ان الاضافة اللاحقة للمعقولات نظيرها انها احوال لا يتكثر المعقولات بها ونحن على ذلك
اللاحقة للامور المضافة من هذا الباب فهو يعاند هذه الحجة فان الاضافة والمضافين على كثرة وان
مثلا خبر علمنا بالاب والابن والحق ان الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وانما
التي في المعقولات ... حالا او انه منها ... صفة زائدة على المضافين وهذا كله ... العلم الان

وهو عين الخطا ولذلك كل ما يرد من الشكوك في العلم الازلي انما هو من تخيله بما يظهر في العلم الانساني فيقع نقل الحكم من الشاهد الى الغائب
في موجودين في غاية التباعد لا في موجودين مشتركين في النوع الواحد بل مختلفين غاية الاختلاف **واما الحجة الثانية**
فهي انا نعلم الشيء بعلم واحد ونعلم انا نعلم بعلم هو حال في العلم الاول لا صفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية
فان هذا العلم هو علم بان ... انه لا شك فلا معنى لما ذكروا من امره ... وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء ان يعلم انه عالم
علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال من احوال العلم الاول ولذلك لم يمتنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علما
فاما هذا انه زائد على العلم الاول لم يصح فيه المرور الى غير نهاية واما الحجة التي الزمت الفلاسفة المتكلمين من الجميع ... المتكلمين يعترفون باللزوم
... واحد فهي مغالطة ... دخول الفاعل للمتغاير ... الامر في نفسه هو معاندة لا تشكك ... عنها الا انه
يضعوا ان علم الباري ليس يشبه هذا العلم المخلوق فلا ... يعتقد ان علم الله لا يخالف علم المخلوق الا من باب الكمية فقط وهو
كلها اقاويل جدلية والذي يعتمد عليه ان علم الله واحد وانه ليس معلولا عن المعلومات بل هو علة لها وان الشيء الذي ... كثيرة
ان الشيء الذي معلولاته كثيرة فليس من الكثرة ... الذي المعقولات كثيرة وعلم الاول لا ... فانه ينتفي عنه الكثرة
كما انتفى عنه التغير ... المعلوم والمتكلمون يضعون هذا من اصولهم ... الاقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها اقاويل جدلية
ان قصده ههنا ليس ... معرفة الحق وانما قصده ابطال اقاويلهم وادعاويهم ... فقصد لا يليق ... في غاية
وذلك ان معظم ما استفاده هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعوها انما استفاده من كتب الفلاسفة
ومن تعاليمهم ... الخطا ... فليس من الواجب ان ينكر فضلهم في النظر ... عقولنا ولو لم يكن لهم الا صناعة المنطق لكان
واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار ... هذه الصناعة ان يشكرهم عليها ... وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها التواليف
ليس لاحد ... اصل الحق الا من هذه الصناعة وقد بلغ العلو فيها الى ان استخرجها من كتاب الله ... فهل يحق لمن استفاد من كتبهم وتعاليمهم
ما استفاده ... حتى فاق اهل زمانه وعظم في ملة الاسلام صيته وذكره ان يقول فيهم هذا القول وان يصرح بذمهم على الاطلاق

علومهم وان ضعفنا انهم يخطئون في مسائل العلم الالهي فانا انما نحتج على خطائهم من القوانين التي علمونا اياها في علومهم المنطقية وينقطع الكلام عما علي
الذي فيه خطاء ان كان في آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن الا هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع انهم اعلام
الناس في العلوم الالهية قولا بعثة وليس يعصم احد من الخطاء الا من عصمه الله بامر الهي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء
ما حمل هذا الرجل على مثل هذا الا تعاويل سأل الله العصمة والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي يحكم على صفة علمه تعالى واستيعابه
في هذه الاشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لانه تعالى من قبل انه علم انه صفات ليكشف وليس لما يجانس بصفات المحسوس حتى
الذات او زايدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من اهل العلم والله الموفق الهادي

ابو حامد قال هذا الاشكال انما لزم على رأي ابن سينا حيث عمل الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على
انه لا يعلم الا نفسه فيرتفع الاشكال فيقول انا نحكم جزما بهذا المذهب ولعل لانه في غاية الركاكة لما تشكك المتأخرون عن نصرته ويخرج
بنفسه على وجه الخزي فيه ولهذا فيه تفضيل معلولاته عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبداه ويعرف غيره
الاول لا يعرف الا نفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملك بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف امورا اخر
سواها ولا شك ان العلم شرف وان عدمه نقصان فاين ما قولهم انه عاشق ومعشوق فلانه البهاء الافضل والجمال الاكمل واي جمال
لموجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه واي نقصان في عالم الله
هذا فليتعجب العاقل في طائفة يتعمقون في المعقولات بزعمهم ثم ينتهي نظرهم الى ان رب الارباب ومسبب الاسباب لا علم له
بما يجري في العالم واي فرق بينه وبين الميت الا في علمه بنفسه واي كمال في علمه بنفسه وهذا مذهب تغني صورته في الافتضاح عن الاطناب
والايضاح ثم يقال لهؤلاء لم تتخلصوا عن الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي فانا نقول علمه بذاته عين ذاته او غير ذاته فان قلتم
غيره فقد جاءت الكثرة وان قلتم انه عينه فما الفصل بينكم وبين القائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حماقة اذ يعقل وجود
ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم يزول غفلته ويتنبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة فان قلتم ان الانسان قد يخلو عن العلم بذاته

فيطرا

فيطرأ عليه فيكون غيره لا محالة فنقول الغيرية لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشيء لا يجوز ان يطرأ على الشيء وغير الشيء اذا قارن الشيء لم يصر هو هو
ولم يخرج عن كونه غيرا فبان بهذا ان الاول لم يزل عالما بذاته ان علمه بذاته عين ذاته وهو نفس التوهم لتقدير الذات من طريق الشعور ولو كان
هو الذات بعينه لما تصور فيه التوهم فان قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض
يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وارادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد
وبياض انه قائم بنفسه وفي كمية وتربيع وتثليث انها قائمة بانفسها وكذا في كل الاعراض الطريق الذي يستحيل به قيام صفات الاجسام
بنفسها دون جسم هو غير الصفات بعينه في ذلك الطريق نعلم ان صفات الاحياء من العلم والحيوة والقدرة والارادة ايضا لا تقوم بانفسها وانما
تقوم بالذات الحيوة فالحيوة تقوم بالذات فكيف تقوم بها وكذلك سائر الصفات فاذا لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات
الحقيقة والماهية حتى سلبوه ايضا القيام بنفسه وردوه الى حقائق الاعراض والصفات التي لا قوام لها بنفسها على انا سنبين بعد هذا عجزهم
عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مفردة الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحكم على طريق الجدل في
حال المناظرة فضلا عن ان يثبت في كتاب فلا يتمشى في افهام الجمهور الا مثل هذه الدقائق واذا خيض معهم فيه بطل معنى الالهية عندهم
فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرما عليهم اذ كان الكفاية في سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طاقة افهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع
الذي قصده الاول تعليم الجمهور في تفهيمهم وجود هذه الاشياء في الباري تعالى لوجودها في الانسان كما قال تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني
عنك شيئا بل واضطر الى تفهيم معانيها في الباري تمثيلها بالجوارح الانسانية مثل قوله تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت
ايدينا انعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت بيدي فهذه المسئلة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين اطلعهم الله على الحقائق ولذلك
لا يجب ان تثبت الا في الكتب الموضوعة على الطريق البرهانية وهي التي شأنها ان تقرأ على ترتيب وبعد تحصيل علوم اخر
الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجود هذه الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجمهور بمنزلة
من يسقي السموم لابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم انما هي امور مضافة فانه قد يكون سما في حق حيوان غذاء في حق

في حق حيوان اخر وهكذا الامر في الاراضي الانسان فانه قد يكون بدن انسان سما في حق نوع من الناس وغذاء في حق نوع اخر من اهل الاقاليم
كلها ملايمة لكل نوع من انواع الناس لم يجعل الا بكلها اعدل لجميع الناس وفي النظر مساهلة غير لم يجعل الاعدل كلها
سموا لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغذاء لنوع اخر فمن سمى السم من جهة انه سم وقد يقتضي
القود ان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من جهة انه غذاء حتى مات وجب عليه القود لانه فعل ما يسمى به …
هذا ولكن اذا تعدى الشرير الجاهل بسقي السم من جهة انه سم على انه غذاء فقد يسمع على الطبيب … في شفائه
ولذلك يستحق … التكلم في مثل هذا الكتاب والا فما كنا نرى لمن ذلك يجوز لنا بل … اكثر المعاصرين اكثر الفساد
في الارض وعقاب المفسدين معلوم بالشرع واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنفصل في ذلك بحسب ما يبلغه قوة الكلام
في هذا الموضع عند من لم يتقدم منه ارتياض … الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا
الى جميع المدركات وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام قائمة بذاتها ثابتة … الاعراض المشار اليها
تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبايعها اعني الجواهر والاعراض ووجدوا ان
لها ماهيات مختلفة بها هي الاجسام واعني بالماهيات للاجسام صفات موجودة فيها بها صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل
ومخصوصة بصدور فعل من الافعال التي تصدر عنها وخالفت هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امورا زائدة
على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القايمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها … الاعراض
ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض غير زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى
توهم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات الموجودة المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال
جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها فمثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صار النبات نباتا من قبل فعله الخاص
والصفات التي بها صار الحيوان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا في الجمادات صورا لهذه الصفة

تخصها

تخصها من قبل افعال الجمادات الخاصة بها ثم لما نظروا في هذه الصفات علموا انها في محل من تلك الذات وتغير لهم ذلك المحل بانقلاب
الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس بانقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار
الى الهواء والى الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نارا الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الى الصفة
هي التي سمي بها الهواء هواء واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تنفعل عن غيرها كما استدلوا بما تفعل على
الصورة وذلك انه لا يمكن ان الفعل والانفعال يكونا عن شيء من طبيعة واحدة فاعتقدوا من اجل هذا ان جميع الاجسام الفاعلة
المنفعلة من طبيعتين فاعلة ومنفعلة وسموا الفاعلة صورة وماهية وجوهرا وسموا المنفعلة موضوعا وعنصرا ومادة وظهر لهم
من هذا ان هذه الاجسام المحسوسة ليست اما بسيطة على ما يظهر للحس والا مركبة من جسم بسيط اذ كان كل جسم له فعل وانفعال
وان الجسم الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين الشيئين اللذين سموا احدهما صورة والاخر مادة والذي
يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانها انما تصير معقولات وعقلا اذا تجردت بالعقل من الامور القائمة بها اعني الذي
سموه موضوعا ومادة ووجدوا الاعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها لا يتقوم بغير المحل الذي … فهي
تقوم بهذه الاجسام المركبة من ذينك المعنيين فلما تميز لهم الامور المعقولة من الامور المحسوسة وتبين لهم ان في المحسوسات طبيعتين احداهما
قوة والاخرى فعل نظروا اي الطبيعتين هي المتقدمة للاخرى فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما
على المفعول ونظروا في العلل والمعلولات ايضا فافضى بهم الامر الى علة اولى هي بالفعل بسبب الاول لجميع العلل فلزم ان يكون
فعلا محضا والا يكون فيها قوة اصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معلولة من جهة وعلة من جهة فلم يكن اولى ولما
كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم ان لا يكون الاول مركبا من صفة وموصوف ولما كان
كل ما … القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم عقلا فهذه هي طريقة القوم بجملة فان كنت من اهل الفطرة المعدة
لقبول العلوم وكنت من اهل الثبات واهل الفراغ فوضح لك ان تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم من صواب

وإن كنت ممن تفضك أحد من هذه الملل فعرضك أن تفرع في ذلك إلى ظاهر الشرع ولا تنظر إلى ما أبدعه المحدثة في الإسلام
فإنك إن كنت من أهل العلم لم تكن من أهل اليقين ولا من أهل الشرع فهذا هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن المبدأ الأول
وحده وأنه مبدأ العالم أنه بسيط وأنه علم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود ههنا في العالم وأجزائه صادر
عن علم متقدم عليه قضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أفاده أن يكون موجودا وأن يكون معقولا وهذا بعيد من المعارف
الأول والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفصح به للجمهور بل عند الكثير من الناس والإفصاح به حرام [illegible] الذي لا
سبيل له إلى وقوع اليقين به لأنه كالقاتل له وأما تسميتهم مفارق المادة جوهرا فإنهم لما وجدوا الحد الخاص بالجوهر
القائم بذاته وكان الأول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو أحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم
واسم الحي وجميع المعاني التي أفادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا
المذهب فهو شيء غير ملتفت إليه إلا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يحرم عليهم سماع هذا القول فقوله وأي
جمال لموجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه إلى آخر ما قاله
كلام بطل كله فإنهم إن وضعوا ماهية منزهة عن المحل كانت منزهة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الأول لكن [illegible] وقوله تحكم
هو كونه من طبيعة القوة وطبيعة الفعل هو دون الماهية الموجودة بإطلاق في الموجودات إنما صارت ذات ماهية وهو
الموجود الأول العالم بالموجودات بإطلاق من قبل أن الموجودات إنما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك
إذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بماهياتها ومعقولة بعلمه فهو علم كونها
موجودة ومعقولة والقوم إنما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الإنسان بها الذي هو مع عنها معلول لها
مع التصور في علم الإنسان إذ قام البرهان على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الأشعري فليس له ماهية ولا ذات إلا أن يكون
ذات لا ماهية لها ولا هي ماهية لا بعينهم ولكن قد ذهب بعض الأشعرية إلى أن له ماهية خاصة بها تميز الذات عن سائر الموجودات

العرض

الصوفية من التي يدل عليها اسم الله الأعظم وقوله ثم نقول لهم إن لم تخلصوا من الكثرة مع إثبات هذه المعاني فإنا نقول علمه عين ذاته أو غيره
فإن قلتم إنه غيره فقد جاءت الكثرة وإن قلتم عينه فما الفصل بينكم وبين القائل أن علم الإنسان بذاته عين ذاته كلام في غاية الركاكة
والمتكلم أحق أن يستحيي من الطرق والافتضاح فإن هذا هو إلزام أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص
المتغير وذلك أن الإنسان من جهة أنه مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لزم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف إذ كان المحل هو السبب في
تغاير العلم والذات ولما كان الإنسان إنما كان إنسانا وكان أشرف من جميع الموجودات وأن يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الإنسان
وقوله فإن قيل ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم بها قلنا الحماقة ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض تستدعي موصوفا
وقول القائل هو في ذاته عقل وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولو قيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض إنه قائم بنفسه
وفي الكمية والتربيع [illegible] قلت إنها قائمة بنفسها وكذلك في كل الأعراض إلى قوله وكذلك سائر الصفات قلت الشرارة والتمويه في قوله
فإنه قد تبين لكم أن الصفات هو أحق باسم الجوهر من الجوهر القائم بذاته قائما بما هو ذاته وذلك أنه قد تبين أن المحل لهذه الصفات ليس شيئا
قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل إنما وجد له القيام بغيره والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وجود ما على الجهة المعتادة للأعراض
وإن ما يظهر من أمر بعضها أنها تحتاج إلى المحل في الأمور المتغيرة لأن الأصل في الأعراض أن تقوم بغيرها والأصل [illegible]
بذاتها إلا ما عرض منها للأسباب الكاذبة الفاسدة [illegible] فيها أنها تحتاج إلى موضوع فهذا الوصف هو شديد البعد عن طبيعة الأعراض
فتشبيه العلم الذي هناك بالأعراض التي هنا كلام في غاية السخف وهو أشد سخفا من جعل النفس عرضا كالسلت والتربيع
وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وسخفه فليسم هذا الكتاب التهافت بإطلاق لا تهافت الفلاسفة وما أبعد طبيعة العلم
من طبيعة العرض وخاصة علم الأول تعالى وإذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من حاجته إلى المحل المسألة

الرابعة في إبطال قولهم إن ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل

أبو حامد
وقد اتفقوا على هذا وبنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي لم ينفصل عنه بمعنى فصلي فلم يكن له حد إذ الحد ينتظم من

المحسوس العقل المقرب إلى ذاته الابد وجب أن يكون ما هو له عقل أشرف من الموجودات

الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حد له وهذا النوع من التركيب وزعموا ان قول القائل انه يساوي المعلول الاول في كونه موجودا جوهرا وعلة لغيره

ويباينه بشيء آخر لا محالة فليس هو مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام وفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة وان لم يفترقا في العموم

على ما عرف في المنطق فان الجنس هو الذاتي العام المقول في جواب ما هو ويدخل في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهيته

الانسان اعني الحيوان فكان جسما وكونه مولودا ومخلوقا لازم لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما ويعرف

ذلك في المنطق معرفة لا يتمارى فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط في ماهية الاشياء بل هو مضاف الى الماهية اما لازما لا يفارق كالسماء

او واردا بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست مشاركة في الجنس واما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر

العلل فهي مشاركة في اضافة لازمة لا تدخل ايضا في الماهية فان المبداية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل هما لازمان للذات

باجزاء ماهيتها فليست المشاركة فيه الا مشاركة في لازم عام يتبع الذات لزومه لا في الجنس ولذلك لا تحد الاشياء الا بالمقومات

فان حدت باللوازم كان ذلك رسما للتمييز لا للتصوير حقيقة الشيء فلا يقال في حد المثلث انه الذي تساوي زواياه القائمتين

وان كان ذلك لازما عاما لكل مثلث بل يقال انه شكل يحيط به ثلاثة اضلاع فكذلك المشاركة في كونه جوهرا اعني معنى كونه

جوهرا انه موجود لا في موضوع والموجود ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو

اضيف اليه ايجاب وقيل موجود في موضوع لم يصر جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بحده الذي هو كالرسم له وهو

انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا من ان يعرف انه في موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود

لا في موضوع اي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في الموضوع اذ لسنا نعني به انه موجود بالفعل حال التحديد فليست المشاركة فيه مشاركة

في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المحوج الى المباينة بعده بالفصل اذ ليس للاول ماهية سوى الوجود

الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقية وماهية في نفسه هي له لا لغيره واذا لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل

عنه بفصل نوعي فلم يكن له حد قال ابو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين هذا منتهى ما حكاه عن

الفلاسفة

الفلاسفة في هذا القول وهو حق وفيه غلط اما قولهم ان الاول لا يمكن ان يشارك غيره في جنس ويباينه بفصل فكلام ان اراد

بالجنس المقول بتواطؤ فهو حق وكذلك الفصل المقول بتواطؤ لان كل ما هذه صفته فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا

هو الذي يوجد له الحد واما ان عنى بالجنس المقول بتشكيك اعني بتقديم وتاخير فقد يكون له جنس من الموجود مثلا او الشيء او الهوية او

الذات وقد يكون له حد من هذا النوع من الحدود فان مثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس انها استكمال

لجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في موضوع لكن ليس تكفي هذه الحدود في معرفة الشيء وانما يؤتى بها لينظر في

ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت امثال هذه الحدود والتصور بالخاصة واما حكايته عن الفلاسفة ان اسم الموجود انما يدل

من الاشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما موضع وما قاله احد منهم الا ابن سينا فقط وذلك انه

عنده لم يكن صنفا مقولا بتواطؤ واتفق انه لم يكن اسما مشتركا وزعم انه اسم يدل على لازم عام للاشياء وقال انه الدال

يلزم في اللازم ولو كان لازما لم يقل في جواب ما هو وايضا لو كان يدل على لازم للاشياء فهل يدل على ذلك اللازم بتواطؤ

او باشتراك او بمعنى آخر فان كان يدل بتواطؤ فكيف يوجد عرض مقول بتواطؤ على امور مختلفة بالذوات والطبايع

سينا انه يسلم هذا وهو مستحيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة بما هي مختلفة شيء هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة

واحدة اذ يلزم ضرورة ان يكون اللازم الواحد عن طبيعة واحدة كما يكون الفعل الواحد صادرا ايضا عن طبيعة واحدة واذا كان

ذلك مستحيلا فاسم الموجود انما يدل من الاشياء على ذوات متقاربة المعنى وبعضها في ذلك اتم من بعض ولذلك كانت الاشياء

التي وجود هذا الوجود فيها اول هي العلة في سائر ما يوجد فيه ذلك الجنس مثال ذلك انه لما كان قولنا حار مقولا بتقديم وتاخير

على النار وعلى الاشياء الحارة والذي يقع عليه بتقديم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الاشياء الحارة حارة وكذلك

الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدأ الاول وفي ما اشبه ذلك من الاسماء واكثر طبايع ما يحتوي عليه العلم الالهي هي هذه الاجناس

والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الاعراض وما قاله في رسم الجوهر هو كلام صحيح لان الموجود هو جنس الجوهر

الماخوذ في حده مما يكون ما توجد اجناسا لهذه الاشيا في حدودها وقد بين ذلك ابو نصر في كتاب البرهان والا عند القوم انهم هذا
وانما غلط ابن سينا انه لما راى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض
ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني اعني المنطقية ظن انه حيث استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر
كذلك بل انما قصد به المترجمون ان يدل على ما يدل عليه اسم الذات والشي وقد بين ذلك ابو نصر في كتاب الحروف وعرف سبب
الغلط الواقع في ذلك وان اسم الموجود هو من شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في اصل الكلمة الا ان المترجمين لما لم يجدوا
في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدما يقسمونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل اعني لفظا هو مثال اول
دل عليه بعضهم باسم الموجود لا على ان يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض بل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي
لا لغوي وبعضهم راى لموضع الاشكال الواقع في ذلك ان يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين بلفظ هو اي لفظ
الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع مما يدل على ذلك المعنى لانه راى ان هذا اقرب الدلالة على هذا المعنى فاستعمل
بدل اسم الموجود اسم الهوية لكن بعضهم تكلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل العرب الاكثر
الى اسم الموجود والموجود الذي هو بمعنى الصادق هو الذي مفهومه غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف انه موجود
وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب وهو في البسيط والماهية واحد لا المعنى الذي دل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية
بعينها فاذا قلنا الموجود منه جوهر ومنه عرض لزم ان يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون وهو الدال على المعنى الذي له
تقديم وتاخير على ذوات الاشيا المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لزم ان يفهم منه ما يفهم من الصادق وكذلك اذا فهمنا المسئلة المشهورة
عند القدما وهي القائلة هل الموجود واحد او اكثر من واحد وهي التي تكلم فيها ارسطو مع برمنيدس ومالسيس في المقالة الاولى
من السماع الطبيعي فليس يمنع ان يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضع لكان قول من قال
ان الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم اخذ في الرد عليهم

ق

ابو حامد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبة وابطال اما المطالبة فان يقال بهذا حكاية المذهب
فبم عرفتم استحالة ذلك في حق الاول حتى بنيتم عليه نفي التشبيه اذ علم ان الشي بمعنى ... ركن في شي وباينه في شي والذي
فيه ما يشارك وفيه ما يباين فهو مركب والمركب محال قد قلت ان هذا انما يلزم من المشاركة التي تحدث من قبل الجنس المقول
بتشكيك فاذا زال مع الدرجة من الاول في الالوهية ما يقول عليها بتواطؤ فهو جنس فيشكل بنفسه وانفصل فيكون كل واحد
منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يقولون مما هو موجود فيه اسم اشتراكه الجنس وان كان يقولوا بتقديم وتاخير لزم تركيب المتقدم
على المتاخر ثم قال ابو حامد مناقضا لهم فقولهم ان هذا النوع من التركيب من اين عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولكم
الذي حكم في نفي الصفات ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزا فان كان يصح للواحد من الاجزا او الجملة وجود دون الاخر
فهو الواجب الوجود وما عداه ليس بواجب الوجود وان كان لا يصح للاجزا وجود دون المجموع ولا للمجموع وجود دون الاجزا
فالكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبينا ان ذلك ليس بمحال في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الا على قطع التسلسل فاما
العظائم التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود فلم يدل عليه دليل وان كان واجب الوجود ما وصفوه وهو انه لا كثرة فيه
كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذا على اثبات واجب الوجود وانما الدليل على قطع العلل فقط وهذا قد
فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام الشي الى الجنس والفصل ليس هو كانقسام الموصوف الى ذات وصفة
فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فمهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذا
ذكرنا الانسان فلم نذكر الا الحيوان مع زيادة نطق فقول القائل ان الانسان هل يستغني عن نفسه اذا انضم اليها
شي اخر فهذا ابعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن اي وجه يستحيل ان ينقطع سلسلة المعلولات على علتين احداهما علة
السماوات والاخرى علة العناصر او احداهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها ويكون بينهما مباينة ومفارقة في
المعنى كمباينة الحمرة والحرارة في محل واحد فانهما متباينان في المعنى من غير ان نفرض في الحمرة تركيب جنس وفصل بحيث يقبل

الحيوانية كقول القائل
ان الانسان هل يستغني

الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا تقدح في وحدة الذات فمن ابن سينا هذا في العقل وبهذا عكس اعني [illegible]
الهيولى صانعين   اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشيء الذي هو بالقوة والشيء الذي
يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليس تتعين وتتحصل بالفعل في وقت من الاوقات خالية من الطبيعة التي ليست بالفعل والصورة
وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كائن فاسد وله فاعل لان الفصل من شروط وجود الجنس من جهة ما هو بالقوة
فليس تتجرد عنه من الفصل فمقارنة كل واحد منهما صاحبه لجهة ما شرط في وجود الاخر والشيء بعينه لا يمكن ان يكون علة الشرط وجوده
فلا بد من علة من خارج افادته الوجود من قرينة الشرط بالمشروط فيه وعندهم ايضا ان القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط
ولو كان فعلا فبالعرض والمقبول ما كان فعلا ولو كان قوة فبالعرض وذلك انه ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من — وهو العقل الذي المقبول وكلاهما بالقوة
جهة ان احدهما بالقوة والاخر بالفعل فهو حينئذ سيحصل ذلك الشيء الاخر ويخلع الشيء الذي بالفعل ولذلك انه الذي هاهنا قابل بالفعل — شيئا اخر فهو هو
ومقبول بالفعل فكلاهما قايم بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض فان القبول انما يوجد اولا للجسم او لما هو في جسم
الاعراض لا توصف بالقبول لا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة ولا بالجملة الا الجسم واما فاعل ليس بجسم فقد
قام البرهان عليه واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ما تشكك فيه من امر العقل الذي بالقوة فانه اذا كان المركب من صفة
وموصوف ليست زايدة على الذات كان كائنا فاسدا او كان جسمانيا وان كان مركبا من صفة وموصوف زايدة على الذات
من غير ان يكون فيه قوة هي الموجب للقوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لزم ضرورة ان يكون ذلك المركب ولزم
جسما لانه لو ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفات ارتفع عنها ان تكون قابلة محسوسة وكذلك لو ارتفع ادراك
عن تلك الصفة فيعود الصفة والموصوف كلاهما عقلا فيرجعان الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول قد ظهر من
امرهما انهما معنى واحد اذ كانت الكثرة فيهما بالعرض اعني من جهة الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زايدة
على الذات ليس شيئا اكثر من وضعهم جسما قديما واعراضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي بها الجسم ارتفع

لكن في نفسه معنى محسوسا فيمكن هناك لا حامل ولا محمول فانهم جعلوا الحامل والمحمول مفارقين للمادة وجسم لزم ان يكون عاقلا ومعقولا وذلك
هو الواحد البسيط الحق وقد يكون تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم اياه واجب الوجود وانه اذا تعين بدل في ذلك الجسم علة
الجزم الاول الاشياء من الصفات الواجبة لواجب الوجود ليس يصح لانه اذا وضع موجود ليس له علة وجب ان يكون واجب الوجود
كما انه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب الا يكون له علة واذا لم يكن له علة فاجوز له ان يقسم الى شيئين علة ومعلول ووضع المتكلمين الاول
مركبا من صفة وموصوف تقتضي ان يكون له علة فاعلة فلا يكون علة اولى ولا واجب الوجود وهو ضد ما وضعوه من كونه من الموجودات التي لا
الصفة والموصوف الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه واما فاما هم بالاول ان ابن سينا فرض ان يكون مركبا
من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا على اي جهة يستحيل وعلى اي جهة لا يستحيل وهو كونهما مفارقين للمواد واما
لانهم على نفي الانفية ليس يمنع ان يكون هاهنا الهان احدهما هو علة للسماء مثلا والاخر هو علة للارض او احدهما علة للمعقول والاخر
لان المحسوس من جهة الالم ويكون بينهما مباينة ومفارقة لا تقتضي تضادا مثل المباينة التي توجد بين الحمرة والحرارة فلا توجد في محل
واحد فنقول ليس يصح لانه اذا فرض اختراع الموجودات واثباتها بطبيعة واحدة وذات واحدة للطبايع المختلفة لزم
ثم من وضع شيئين من تلك الطبيعة واثبات الطبع والعقل للطبيعة الاولى التي ذكرنا متكثرين في وصف متباينين في وصف والذي
تتباينان به لا يخلو ان يكون من نوع تباين الاشخاص او من نوع تباين الانواع فان كان من نوع تباين الانواع فبل علمها الاسم الا
باشتراك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع المشتركة في جنس واحد هي اما اضداد واما ما بين الاضداد وهذا
مستحيل وان كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وان لم يوضع من تلك الطبيعة بعضها اقدم من
بعض وانها متقدمة عليها بعضهم وتاخرها الطبيعة الاولى اشرف من الثانية والثالثة معلولا عنها حتى يكون مثلا مبدع السماوات
المبتدع للعلة التي تبدع الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة واحدة هي السبب الاول لكل
لان الاول علة بنفسه لجميع الاشياء المختلفة بغير واسطة لكن هذا لا يكون عند الفلاسفة لانه من المعلوم بنفسه ان العالم قائم من علة ومعلول فان العلل

هو الذي افضى بنا الى علته والى جميعها ولو كانت هذه المبادي المختلفة بعضها معطوفا على بعض غير لبعضها علاقة ببعض لما كان
من العالم شيء واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل عليه الطالبين بقوله لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا ابو حامد
فان قيل انما تستحيل هذا من حيث لزم به المباينة بين الذاتين لو كان شرطا في وجوب له وجوده فيستحيل ان يوجد لكل واحد وجود
متباينان فان لم يكن هذا شرطا ولا الآخر شرطا فكل ما لا شرط له في وجوب الوجود فهو موجود يستغني عنه دونهم وجوب الوجود لغيره
قلنا هذا عين ما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ التلبيس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فانا لا نسلم ان
الدليل يدل على واجب الوجود وليس لهم موجود لا علة له ولا فاعل له فيستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم عليه دليل فيصح
لزم ذلك بل هو شرط فان لم يكن له علة فهو محرص لما لا علة له قد بينا انه لا يعقل كونه لا علة له حتى يطلب شرطه وهو كقول
القائل السواد بل من شرطه كونه لونا فان كان شرطا فلم كانت الحمرة لونا فيبقى لها في حقيقة فلا يشترط وان احد منهما
اعني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط احدهما لا بعينه اي لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل وكذلك
علتين ومقطع الكلام انهما فصول متباينان بفصل واحد فصل شرط الوجود لا محالة ولكن لا على التعيين جاحل تحكم
في الاحتجاج عن الفلاسفة انهم يقولون لا يخلو ان يكون الفصل الذي يقع به الاثنينية في واجب الوجود يكون فصلا ليس شرطه وجوب
الوجود فان كان الفصل الذي به يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود
فواجب الوجود واحد كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللونية والبياض شرطا في اللونية وان كان الفصل العرضي
يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض مع انه لا يمر حيث كل واحد
واجب الوجود فهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على
التخصيص والتعيين لانه لو كان ذلك كذلك لما جمعا في وجود اللون فهو يعاند هذا القول لما بين احدهما
لزم هذا انما عرض من حيث نظر الى واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبايع وليس الامر عند ناكذلك بل انما فهم من ذلك الوجود ...

النقص

سببيا وهو انه لا علة له والاسباب غير معللة فكيف يستقيم نفي الا علة له مثل خواص بين ان لا يكون ما يفرق لا علة له
مما لا علة له شرطا في كونه لا علة له او لا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن بذلك تعدد لا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع
به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووصف هذا القول فيجوز عمومه ان ما لا علة له نفي محض والنفي ليس علة
لم يكن شرطا هو السبب في وجوده وهذه مغالطة فان الاسباب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء المعدولة هي الاسباب التي ...
في غير الموجودات بعضها من بعض لها علل وشروط وهي التي انفصلت بها ذلك السلب كالتي لها اسباب وشروط هي التي
لها الاوصاف الايجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الايجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له
فلا فرق بين ان يتقي في واجب الوجود او لا علة له فالمعترض المتكلم يمثل هذا القول لا مخصوص واما المعاند الثانية
متحصلها قولهم لا يخلو ان يكون الفصل الذي يتباين به واجب الوجود عن واجب الوجود واحدا وان لم يكن شرطا في وجوب الوجود
ليس له فصل يتقسم هو مثل قول القائل اللون لا يوجد منه اكثر من واحد فلا يخلو ان يكون ينفصل به لون عن لون شرطا في
وجود اللون او لا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم ينفصل احدهما عن الآخر من جهة هو لون ولكن اللون طبيعة واحدة ولا
لكل واحد منهما شرطا في وجود اللونية فليس اللون فصل ينفصل بعض لون عن آخر وهذا كذب هو محسوس بالعيان
في هذا جوابا ثانيا فان قيل هذا يجوز في اللون فانه وجود مضافا الى المهية اذ يجب للمهية ولا يجوز في واجب الوجود
ليس الا وجوب الوجود ثم وليس ثم مهية يضاف الوجود اليها كما ان فصل السواد وفصل الحمرة لا يشترطان في اللونية
في كونها لونية انما يشترطان في وجودها وفي كونها الحاصل علة فكذلك ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب
الواجب للاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية قلنا لا نسلم بل له حقيقة موصوفة بالوجود على ما
المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه موجود بلا مهية خارج عن المعقول ومرجع حاصل الكلام الى انهم بنوا نفي التثنية على نفي
الجنس والفصل ثم بنوا ذلك على نفي المهية وراء الوجود فمهما ابطلنا الاخير الذي هو اساس الكل بطل عليهم الكل وهو بنيان

نمرنى

ضعيف الثبوت مرتب من بيت العنكبوت   جواب عن الفلاسفة على القول بان الوجود هو عرض في الموجود اعني المهية عندهم
هو بان الوجود ما كل شيء هو غير المهية وزعم ان قولهم انما بنوه على هذا والفرق الذي اثبتوه ليس بلازم من عدم الانفصال على الانواع
من انواع اللونية والفصول التي فيها كيف وضعوا الامر فانه لا شك ان فصول الجنس هي على الطبيعة سواء ان كان الجنس موجودا
غير مهية او مهية نفس وجوده لانه ان كانت فصولا للوجود كان الوجود اللازم غير مهية اللون لزم ان لا يكون الفصول التي
بها اللون فصولا للمهية اللونية بل فصولا للعرض من اعراضه وذلك في غرض مستحيل ولذلك الحق هو انا اذا قسمنا اللون بفصوله
فقسمنا الوجود والمعنى بما هو لون انما يكون بالفعل اما الابيض او اسود او غير ذلك من الالوان فلم ينقسم عرضا للون انما قسمنا
جوهر اللون فالقول بان الوجود عرض في الموجود بطل بهذا المعنى في الاعراض وجوابه هو عين الاعتراض كلام ساقط و
قولهم انهم نفوا النقص عنه بنفي التركيب الجنسي والفصلي ثم بنوا ذلك على نفي المهية وراء الوجود فمتى ابطلنا الاصل الذي
هو اساس كلامهم بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فان بيانهم نفي النقيصة العددي في شيئين بسيطين مقول عليهما
بتواطؤ او بين نقيضه فاي مثل ان النقيصة الكثيرة في شيئين بسيطين عادا البسيط مركبا وكيف يحصل الوحدة في
هذه الطبيعة المسماة بواجب الوجود وهي التي لا علة لها وهي علة لغيرها انه لا يخلو اما ان يكون واحدة بالعدد او كثيرة فان كانت
كثيرة فلا يخلو اما ان يكون كثيرة بالصور واحدة بالجنس المقول بتواطؤ او واحدة بالنسبة او يكون واحدة بالاسم فقط فان كانت
مختلفة بالعدد مثل زيد وعمرو وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى وذلك مستحيل وان كانت مختلفة بالصورة واحدة
بالجنس عليها بتواطؤ فهي مركبة وذلك مستحيل وان كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة الى شيء واحد فلا يمنع ذلك
مانع وبعضها علل لبعض وينتهي الى الاول فيها وهو حال الصور المفارقة للمواد عند الفلاسفة واما ان كانت مشتركة في
الاسم فقط فلا يمنع من ان يوجد منها اكثر من واحد فان هذه هي حال الاسباب الاول الاربعة اعني الفاعل الاول والصورة
الاخيرة والغاية الاخيرة والمادة الاخيرة فلذلك ليس يحصل من هذا النوع من الفحص مقصود ولا يفضي الى المبدأ الاول كما طلب بيانه ولا انه واحد والابد

المسلك

المسلك الثاني الالزام

وهو انا نقول الزمتم ان يكون الوجود الجوهري والحسي الا ضرب لا يتبين بقول الفي جواب هو فاول عندكم
عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادي للوجود المسماة بالملائكة عندهم التي هي معلولات الاول هي عقول مجردة عن
المواد فهذه الحقيقة تشمل الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الا من حيث لوازمه وهم كان
ان كل واحد عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة فليس العقلية المجردة الذات من اللوازم بل هي المهية فهي مشتركة بين الاول وغيره
العقول فان لم يباينها بشيء اخر فقد عقلتم اثنينية من غير مباينة فان باينها فما به المباينة غير ما به المشاركة والعقلية المشتركة فيهما
مشاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا المعلول الاول
وهو عقل الاول الذي ابدعه الله من غير واسطة مشاركه في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معلولات الاول مختلفة الانواع وانما
اشتركها في العقلية افترقت بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شاركه جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة و
العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم   اما انت لو كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من ان ههنا اسما يعمهما
واحد لا عموم الاشياء المتواطئة ولا عموم الاسماء المشتركة بل عموم الاسماء المنسوبة الى شيء ... لها خاصة بهذه الاسماء التي
الى اول في ذلك الجنس هو العلة الاولى لجميع ما يطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الاشياء الحارة
ومثل اسم الموجود المقول على الجوهر وعلى سائر الاعراض ومثل اسم الحركة المقولة على الحركة في الموضع وعلى سائر الحركات
فلست تحتاج الى توقيف على الحل الداخل في هذا القول وذلك ان اسم العقل يقال على العقول المفارقة عند القوم بتقديم وتاخير
ليها فقط اولا وهو العلة في سائرها وكذلك الامر في الجوهر والدليل على انه ليس لها طبيعة واحدة يشترك فيها ان بعضها علة لبعض والعلة
انه متقدم على المعلول وليس يمكن ان يكون طبيعة العلة والمعلول واحدة كما في الاشخاص التي في العلل الشخصية في النوع ... مشاركه فيه فقط
الاسماء المشتركة الجنسية ليس فيها اول هو العلة لسائرها بل كلها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء بسيط والاسم المنسوب
مقول عليها بتقديم وتاخير بحيث يمكن ان يكون فيها اول بسيط وهذا الاول ليس يمكن ان يتصور فيه ... فصل ...

من الوجود في طرفين فيكون هنهنا لك طرف متميز كه لهما كان فيهما اشتراك في الجنس المعني فيجب ان يفترقا بالفصول زايده على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا
من جنس وفصل وكل ما هو بهذه الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب ان يكون واحدا لانه لو لم يكن في النهاية
من الكمال في الوجود لكان الذي في النهاية لابد ان يكون غيره وذلك كما انه ليس للخط الواحد من طرف واحد نهايتان فكذلك
الاشيا الممتدة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها نهايتان من طرف واحد فابن سينا لم يعرف الوجود
المتوسط بين الطبيعة التي يدل عليها الاسم المتواطي وبين الطبايع التي لا تشترك الا في اللفظ فقط اوقع عرض بعيد
الاعتراض

المسئلة الثامنة في ابطال قولهم الاول موجود بسيط بلا ماهية والكلام عليه من وجهين

الاول المطالبة بالدليل فمن يم عرفتم ذلك بضرورة العقل او بنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر فان قيل لانه لو كان
له ماهية لكان الوجود مضافا اليها او تابعا لها ولازما لها والتابع معلول فيكون واجب الوجود معلولا وهو تناقض فنقول هذا
رجوع الى التلبيس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فانا نقول له حقيقة وماهية وتلك الحقيقة موجودة اي ليست معدومة ومنفية ووجوده
مضاف اليها وان احبوا ان يسموه تابعا ولازما فلا مشاحة في الاسامي بعد ان يعرف انه لا فاعل للوجود غيره بل لم يزل هذا الوجود قديما
من غير علة فاعلية فليس كذلك وان عنوا بغيره فهو موهم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بحقيقة موجودة وماهية
ثابتة ممكن فليس يحتاج الى سلب الماهية فان قيل فيكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا قلنا الماهية
في الاشيا الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوا بالسبب الفاعل له وان عنوا به وجها اخر وهو انه لا يستغني عنه
فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة ولكن براهينهم تحكمات مبناها على اخذ لفظ واجب الوجود بمعنى له لوازم وتسليم ان الدليل
قد دل واجب الوجود بالنعت الذي فرضوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم على هذا يرجع الى دليل نفي الصفات
ونفي الانقسام الجنسي والفصلي الا انه اغمض واضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ والا فالعقل يتسع لتقدير
ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة متكثرة اذ فيه ماهية ووجود وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد

معقول

معقول بكل حال وللموجود الاول حقيقة ووجود مخصوص لا يشاركه في الوحده لم ينقل ابو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في
الرجل لما اعتقد ان الوجود امر زائد على الشي يدل على صفة زائدة على ذاته لم يجز عنده ان يكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في الممكنات لانه لو كان ذلك كذلك لكان
علة وجوده ولم يكن له فاعل فلزم من هذا الكلام ان كل ما وجوده زايد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب ان يكون وجوده عين ذاته
معانده به ابو حامد بان نسبة الوجود هي لوازم الذات ليس يصح للمنع في ذلك الشي علة لازمة وليس يمكن ان يكون الشي علة وجوده
متقدم على ماهيته وليس وصفه ماهية في ابنية وهو نوع ماهيته كاف بل انما هو ايجاب الماهية والذاتية اذا وصفنا الوجود كان من لواحق الموجود
الاشيا ذات الاشيا الممكنة هي الفاعل فيجب ان يكون بالذات على ان الحكم للوجود له وذلك ... والذي يكون وجوده هو ماهيته
الوجود ليس لازما من لوازمه وذلك ان الوجود الذي يتقدم في معرفة العلم بماهية الشي هو الذي يدل على الصادق ولذلك كان نوعا
موجود المعنى ماله سبب يقتضي وجوده فقوته قوة قولنا هل الشي له سبب ام ليس له سبب كما يقول ارسطو طاليس في اول المقالة
في كتاب البرهان وان اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشي يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده واما اذا فهم من الموجود ما يفهم من الشي والذات
ان الجنس المقول بتقدم وتاخر وان ما كان فلما يتقدم في ذلك ما ليس له عنده ولا يدل على معنى زائد على معنى الموجود وهو المراد بالصادق
على معنى زائد على الذات فعلى انه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة كالحال في الكلي فهذه هي الجهة التي منها نظر القدما
فاثبتوا موجودا بسيطا واما الحكماء الاسلاميون المتاخرون فانهم زعموا انهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجود
بسيط بهذه الصفة والطريقة التي هي عندي اليقينية هي الطريقة البرهانية ويدل الموجودات الممكنة الوجود
القوة الى الفعل انما يكون من مخرج هو بالفعل اخر فاعلا محركا لها وكذا جمله القوة الى الفعل فان المخرج هو ايضا من طبيعة
المخرج فان كان ذلك من طبيعة الممكن اعني الممكن من جوهره وجب ان يكون هاهنا مخرج واجب في جوهره غير ممكن وذلك
نقي دايما طبيعة الاكات الممكنة الجارية الى غير نهاية فاذا وجدت غير متناهية ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منها ممكن
لم يكن الموجب لها غير الذي يقتضي لها الدوام بتباوا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من امرها وجوب المرور فيها الى غير نهاية

المكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه محرك اصلا لما كان سبيلا الى حدوث الحركة واما وجب ان ينتهي الوجود الحادث بالوجود الذي
فرغ لان يحل الاول بغير توسط الحركة التي من جهة قديمة ومن جهة حادثة والمحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بواجب الوجود
بغيره وهذا الواجب بغيره لم يكن بد من ان يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة امكن ان يوجد المحدث في جوهره والفاسد في
الذي وذلك من القرب الى شيء تارة والبعد تارة كما ترى ذلك يعرض للموجودات الكائنة الفاسدة مع الاجرام السماوية ولما كان
هذا المحرك واجبا في الجوهر ممكنا في الحركة المكانية وجب ان ينتهي الامر الى واجب الوجود بالاطلاق اي ليس فيه امكان اصلا لا في
الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون من هذه صفته بسيطا لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا
واحتاج الى واجب الوجود فهذه الطريقة كافية عندي في هذا المطلوب وهو حق واما ما يزيده ابن سينا في هذه الطريقة من قوله ان
الممكن الوجود يجب ان ينتهي الامر فيه الى واجب الوجود من غيره او واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غيره وجب ان الواجب
الوجود من غيره لكن لازما عن واجب الوجود من ذاته وذلك انه زعم ان الواجب الوجود من غيره هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب
وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخطأ لان الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان اصلا ولا يوجد شيء ذو طبيعة واحدة يوصف
الطبيعة انها ممكنة من جهة وواجبة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان اصلا لان الممكن نقيض الواجب وانما الذي
يوجد شيء واجب من جهة طبيعة ممكن من جهة طبيعة اخرى مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي او فيما فوق الجرم السماوي اعني انه
واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الاين وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعتقد في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها
وقد قلنا في غير موضع ان هذا ليس بالبرهان الذي يستعمله ابن سينا في واجب الوجود حتى لم ينفصل به البعض عن الاصل من غير الشخص كان من
طرق الاقاويل العامة الجدلية ومتى فصل كان من طرق الاقاويل الخاصة البرهانية وصلى معلم الحدوث الذي صرح في الشرع بحدوث العالم من نوع الحدوث
المشاهد ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسميها الاشعرية صفات نفسية ويسميها الفلاسفة صورا وهذا الحدوث انما يكون من شيء اخر
وفي زمان ويدل على ذلك قوله تعالى اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الاية وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان

واما

واما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن افهام الناس ولانه ليس ضروريا في سعادة الجمهور واما الذي تزعمه
الاشعرية من ان طبيعة الممكن مخترعة وحادثة من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم او لم يقل فما قالوه اذا تامله ليس مع
من زعمهم يقين ولا يقوم عليه برهان والذي يجب ان يلتزم من الشريعة النهي عن الفحص عما سكت عنه الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس
يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فمن خلق الله قال اذا وجد احدكم ذلك فذلك محض الايمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد احدكم ذلك فليقرأ
قل هو الله احد فاعلم ان وصول الجمهور الى مثل هذا الطلب من باب الوسوسة ولذلك قال انه محض الايمان المسلك الثاني من القول
وجود لا ماهية له ولا حقيقة بنفسه غير معقول لكن لا يعقل عدم من قبل الابل لا فاعل موجود تقدم وجوده وكذلك وجود من قبل الا فاعل حقيقة
لا سيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى ولا حقيقة له فان نفي الماهية نفي الحقيقة واذا انتفت حقيقة الوجود لم يعقل الوجود
فكانهم قالوا موجود ولا موجود وهو متناقض يدل على انه لو كان هذا معقولا لجاز ان يكون في المعلولات موجود لا حقيقة له يشارك الاول في
كونه لا حقيقة ولا ماهية له ويباينه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعلول وهل لهذا سبب الا انه غير معقول في نفسه
بان يقول عليه لا يصير معقولا ولا يعقل فان تقدير علة لا يعقل فكيف يكون معقولا وانتهى الحد غاية الظلم فقد ظنوا انهم يسوقون
فانتهى كلامهم الى النفي المجرد فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الا لفظ الوجود ولا مسمى له اصلا اذا لم يضف الى ماهية فان قيل حقيقته
انه واجب الوجود وهو الماهية قلنا ولا معنى للواجب الا نفي العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العدم عن الحقيقة لازم الحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بانها لا علة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للوجوب الا هذا على ان الوجوب ان زاد على الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد
فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك ما لا يزيد عليه هذا الفصل كله مغلطة فان القوم لم يضعوا الاول وجودا بلا ماهية
ولا ماهية بلا وجود وانما اعتقدوا ان الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وانه يستفاده من الفاعل واعتقدوا في البسيط الاول انه لا فاعل له
ان هذه الصفة ليست زائدة على الماهية وليس له ماهية مغايرة للوجود الا ماهية كما يقوله كلامه عليه معاندتهم وضع من قصور
اضعف شيء عليهم في هذا الموضع ما الحاجة الى وجود المفعول مع وجود حقيقة الوجود ذلك الاول كيف لا حقيقة له وليس ذلك القوم لم يضعوا موجودا

لا ماهية له باطلا وانما وضعوا لا ماهية له بخصوصه دون سائر الموجودات وهذا الموضع من مواضع سقطه لان اسم الماهية مشترك فهذا الموضع

على هذا الكلام سخيف وذلك لان المعدوم لا يتصف بشيء عندنا او بالحكم فهذا الرجل في امثال هذه المواضع من هذا الكتاب لا يخلو

من الشرارة او الجهل وهو اقرب الى الشرارة منه الى الجهل او نقول ليس هناك شيء داعية الى ذلك واما قولهم يعني واجب الوجود

الجائز انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود وصف ايجابي يلزم عنه سلب ليس لها علة لا فاعل منه خارج ولا جزء

منه واما قوله ان الوجود ليس يزاد على الوجود فقد جانب الكثرة ولم نرد كيف يكون هو الماهية او الوجود ليس بمعنى بكذا الا يريد على ان

الوجود ليس صفة زائدة عندهم على الذات بل هو عين الذات فقولنا فيه ضروري وازلي وكذلك الوجود اذا فهم انه صفة

لم يكن او زائدا على الذات واما من فهمنا منه عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يعلم ليس يكون كان البسيط

الماهية اليابس كما يعود العلم في البسيط بعض العالم واما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا يحتاج هذه الشكوك وكل

فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الوجود في البسيط هو نفس الماهية المسألة التاسعة في تعجيزهم

عن بيان ان الاول ليس بجسم ابو حامد فنقول انما يستقيم لمن يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث

وكل حادث فيفتقر الى محدث فاما انتم اذ عقلتم جسما قديما لا اول لوجوده مع انه لا يخلو عن الحوادث فلم يمتنع ان يكون الاول

جسما اما الشمس واما الفلك الاقصى واما غيره فان قيل لان الجسم لا يكون الا مركبا منقسما الى جزئين بالكمية والى الهيولى والصورة

بالقسمة المعنوية والى اوصاف يختص بها لا محالة حتى يباين سائر الاجسام والا فالاجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد

لا يقبل القسمة بهذه الوجوه كلها قلنا وقد ابطلنا عليكم هذا وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض

اجزائه الى البعض كان معلولا وقد تكلمنا عليه وبينا عليه انه لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب

وتقدير موجودات لا موجد لها اذ نفي التعدد والتثنية بنيتموه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية سوى الوجود وما

هو الاس الاخير فقد استاصلناه وبينا تحكمكم فيه فان قيل الجسم ان لم يكن له نفس فلا يكون فاعلا وان كانت له نفس

على انه لا يكون الجسم ولا فعل نفسا ليست علة لوجود جسم ولا نفس الفلك بمجردها علة لوجود جسم عندهم بل يوجدان بعلة سواهما

وجودهما قديما جاز ان لا يكون لهما علة فان قيل كيف اتفق اجتماع النفس والجسم قلنا هو كقول القائل كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال

عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال له كيف اتفق وكذلك الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون صانعا

لن دليل على ان الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صح عنده ان كل جسم محدث فما اخس من يعتقد ابعد من طريق الدليل الى العدم

التي بنوا عليها ان كل جسم محدث بيانات مختلفة وما احسن من حذر من كان قد بلغ الكلمة عن الاشعرية ليس يكون وجود جسم قديم

يكون من الاعراض محدثة اما جسم قديم وهو المركب فلا يصح من اصلهم على ان كل جسم محدث لانهم انما بنوا ذلك على حدوث الاعراض

من الفلاسفة فليس يمتنع ان يوجد جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته هو الذي صار به الجسم القديم قديما

لكن العقل اقاويلهم في هذا الموضع صارت جدلية فلنسبق من مواضعها واما قوله في الاعراض على انا قد ابطلنا عليكم هذا

وبينا انه لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا افتقر بعض اجزائه الى البعض كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقد ابان

انهم على ان واجب الوجود بذاته لا يكون جسما لان معنى واجب الوجود بذاته لا علة له فاعلة ابن سينا وجود جسم لا علة له فاعلة

اذا وضع جسما بسيطا غير منقسم لا بالكمية ولا بالكيفية وبالجملة مركب قديم لا من مركب له وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها الا بما قاوله

وجميع ما في هذا الكتاب لابي حامد في الفلاسفة وللفلاسفة جدلية او على ابن سينا كلها اقاويل جدلية فمن قبل اشتراك الاسم الذي فيها

ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك قوله فيما يستمر ان الاشرف للقديم موجود لا يفتقر الى علة من قبلها كان قديما فاذا وصفنا

ذاته ووصفنا الذات على الصفات فلم يصير الذات قديمة من اجل غيرها قلت قد يلزم ان يكون القديم مركبا من علة وهي

فيقال عليه وهو انه ان كان الجامع ليس شرطا في وجوده هو العلة فيقال ان الذات القائمة بذاتها هي التي الصفات

فيلزم ان يكون الصفة قديما بذاته وشيئا قديما بغيره وجميع هذه هو الاله وهذا بعينه هو الذي انكره على من قال ان الاله عقل

قديم بغيره ان الاله هو العقل القديم ومن ذلك كلام النا قصر فاما قوله اراد ان الاشياء موجودة لا موجد لها

وان الشاهد موجود او واحد بالعدد لصعبه او كثير مما لا يختص في تقدير الفصل هو كله كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبا كما هو
فيقتضي الاول الى مركب من ذاته كما ان العلة اذا كانت معلولة فانه يقتضي الاول الى علة غير معلولة ولا انهم اذا ادى البرهان الى موجود
لا يكون له برهان من هذا انه واحد واما قوله انه ثبت الممتنع عن التركيب وليس ذلك موجب لاثبات التركيب للاول فغير صحيح فان القوم
لا يقولون الممتنع عن الاول وانما يقولون ليس يمكن هنالك هيئة على النحو الممتنع الذي في المعلولات وهذا كله كلام جدلي جار وقد تقدم
الاقاويل المقنعة التي تودع في هذا الكتاب في اصول الفلاسفة في بيان ان الاول ليس بجسم وهي ان البرهان يؤدي الى موجود ضروري وانه لا
المحرك عن القوى الا بوسائط موجود من جهة ضرورة ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي مع حركة الدور ومن امتنع ما يؤتي على اصولهم
كل جسم فقوته متناهية وان هذا الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية من المحرك لانه موجود ليس بجسم
الذي اوجب ان لا يكون الفاعل عند الفلاسفة الا العقل الذي هو مركب من نفس وبدن فان قيل الجسم بعينه جسم لا يخلق غيره والنفس
المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس ولا فيما ليس الاجسام فلما
لم يكن ان تكون النفوس تختص بخاصية يتهيأ بها ان تبدع الاجسام وغير الاجسام منها وما كان كذلك لا يوجد ضرورة ولا برهان
يدل عليه الا انه لم يشاهد هذه الاجسام المشاهدة وعلم ان هذه لا تدل على الاستحالة فقد اضافوا الى الموجود الاول ما لا
الى موجود اصلا لم يشاهد مثله غيره وعدم المشاهدة لا يدل على الاستحالة وكذلك في نفس الجسم والجسم الا
اما القول بان الاجسام لا تخلق اجساما فان اراد انهم من التخليق بكون الاجسام الصادرة والضدية وذلك انه لا يكون فيها ان جسم
الا عن جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو تكون الجسم المطلق لكان التكوين من عدم لا بعد عدم واما
الاجسام المتحركة اليها الاعراض فان الاجسام من شانها ان الجسم وغير الاجسام من شانها ان يحدث ذلك ان الجسم بسبب الى ومن
فيعرض للجسم اما مثلا الى جسم النار بان يتصل من جسم الماء الصفة التي ما نطالبها ان ينتقل عنه الجسم الذي وحده الى الجسم النارية وحده وذلك
كثير فهم من فاعل الا انه ان كان مركبا والجنس المقول تقدم بشخص الجسم المحسوس بالماء

الشخص الجسمية المخصوصة بالنار فيه نظر واما قوله ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول يحكي
عام عن ان المعطي للصور للاجسام التي ليست متنفسة والنفوس هو جوهر مفارق اما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان يعطي الصورة
جسم متنفس ولا غير متنفس فانه اذا وضع هذا ووضع ان السماء جسم متنفس لم يكن فيها ان يعطي صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لا نفسا و
غيرها فان النفس انما تفعل بواسطة الجسم فليس يوجد فيه لا صورة ولا نفس اذ كان ليس من شان الجسم ان يفعل صورة جوهرية
ولا غيرها وهذه شبهة يقولها افلاطون في الصور المجردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام واما
يفعل الصور الجوهرية بالفعل المنفصل فهو موجود مفارق هو الذي يسمونه واهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا وهو قول ارسطو
يفعل الصور في الاجسام هي اجسام ذوات صور مثلها اما بالنوع واما بالجنس اما بالنوع فكالاجسام الحية التي تفعل اجساما حية
كالحيوان الذي يولد بعضها بعضا واما بالجنس فمثل تولد غير ذكر من الاجرام السماوية عندهم هي التي تعطيها الحيوة ولهذا
المشابهة لها ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض عليهم ابو حامد في ان لم يكون الجسم في النفوس بعض خاصية
الاجسام وغير الاجسام ولم لا يكون النفوس التي في الاجرام نفوس تختص سائر الصور المتنفسة وغير
نفهم ابو حامد ان المشاهدة معدومة ولم هذه غير هذا بعضهم ان ينقل اقاويل
من الصنايع البرهانية عادت اقاويل جدلية لا بد ان كانت مشهورة او منكرة غريبة ان لم يكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقاويل
البرهانية انما تتميز من الاقاويل الغير البرهانية اذا اعتبرت بجنس الصناعة التي فيها النظر كان منها داخلا في حد المحمول او الجنس
حده كان قولا برهانيا وما لم يظهر فيه ذلك كان قولا غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تحديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحديد
الجهة التي تقبل بها توجد المحمولات الذاتية لذلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في تقرير تلك الجهة في قول قول من
الاقاويل الموضوعة في تلك الصناعة بان يحصر ابدا الصناعة المعينة فيتبين في النفس التي الموضوع جوهر لذلك الجنس او لازم
لوازم جوهره في القول وانما لم يخطر هذه المناسبة بذهن الناظر او خطرت خطورا ضعيفا فان القول الا

كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل ارق من الشيء عند البصر واخفى من النهاية التي بين الظل والضوء وخاصة في الامور
المادية عند قوم عودوا لاختلاطها بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ترى ان ما فعل ابو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب
وفي سائر كتبه وابرازها لمن لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وصفوها انه مغير لطبيعة كان من الحق اغناه ولهم او صارفي وابعادهم
الناس عن جميع اقاويلهم فالذي صنع من هذا الشر اغرب من الخير في حق الحق ولذلك علم الله انه كنت انقل في هذه الاشياء قولا
ولا استجيز ذلك لولا هذا الشر اللاحق للحكمة واعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان   ابو حامد مجيبا عن العلاميين فان قيل
الحجم الاقصر او النقص او ما قدر من حجم فهو متقدر بمقدار بعد يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيفتقر اختصاصه بذلك المقدار الى
مخصص فلا يكون اولا فلنا لم يكون ذلك الجسم لانه متى نقول ان ذلك الجسم يكون على مقداره يجب ان يكون على نظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يكن
كالكل فلم لم يكن المحرك الاول ينقص الجرم الاقصى منه متقدر بمقدار وسائر المقادير بالنسبة اليه ذات المحرك الاول متساوية ولكن يعني
بعض المقادير ليكون النظام متعلقا بوجود المقدار الذي يقع له ولم يكن خلافه فكذلك اذا قدر غيره مع بل لو انتفى المحرك الاول الذي
هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدأ التخصيص مثل الارادة فلا لم ينقطع السؤال اذ يقع ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما يرده
على المتكلمين في اضافتهم الاشياء الى الارادة القديمة وقد قلبنا ذلك عليهم في تعيين جهة حركة السماء وفي تعيين نقطتي القطبين فاذا
بان انهم يضطرون الى تجويز تمييز الشيء عن مثله والوقوع بعلة فتجويزه بغير علة كتجويزه بعلة اذ لا فرق بين ان يتوجه السؤال في
نفس الشيء فيقال لم اختص بهذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال لم خصصه بهذا المقدار عن مثله فان امكن دفع السؤال عن
العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا مخرج عنه
فان هذا المقدار المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه اذ كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على اصولهم وهم ينكرون
الارادة المميزة وان لم يكن مثلا له فلا يثبت الجواز بل يقع كذلك قديما كما وقعت العلة القديمة بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام
بما اوردناه عليهم من توجه السؤال في الارادة القديمة وقلبنا ذلك عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين ان من لم

يصدق

يصدق بجواز حدوث الاجسام فلا يقدر على اقامة دليل على ان الاول ليس بجسم   قلت اما اكثر كلام هذا الرجل في هذا الموضع فانه
على الفلاسفة في اعتراضه بانهم لا يقدرون على اثبات الصانع سوى الجرم السماوي اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب عما يعتقده
وانما يعتقده المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بمقدار محدود دون سائر المقادير التي كان يمكن ان يكون عليها يدل على مخصص وهو
والمخصص فلم يكن قد ابان هذا الرجل في غالطه في هذا المعنى او غلط فان التخصيص الذي يرى الفلاسفة غير التخصيص الذي اراده الاشعرية
ذلك ان التخصيص الذي يريده الاشعرية انما هو تمييز الشيء من مثله دون ضده من غير ان يقتضي ذلك حكمة في نفس ذلك الشيء صيرت التخصيص
احد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضع انما ارادوا بالتخصيص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الغائي فانه ليس عند الفلاسفة كمية في
موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهي لغاية من الحكمة التي لا تخلو ان تكون ضرورية في طباع فعل ذلك الموجود
واما الكمية فمن جهة الافضل فانه لو كان عندهم في المخلوقات كمية او كيفية لا يقتضي حكمة لكانوا قد نسبوا للصانع الخالق الاول في
ذلك ما لا يجوز ان ينسب الى الصانع المخلوق الا على جهة الذم لهم وذلك انه لا يعيب احد ولم يرى من نظر الى مصنوع ما
كيف لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية او هذه الكيفية دون سائر الكميات والكيفيات الجائزة فيقول لا لانه اراد
ذلك لا لحكمة وغيره في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذي صنعه الصانع من اجله اعني من اجل فعله الذي هو الغاية
وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من اجل شيء ما وذلك الشيء لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدار
بكمية محدودة وان كان لها عرض في بعض المصنوعات واحد محدودة ولو كان ان مصنوع انفق نقص او فضل لبطل
هنا حكمة ما في مصنوع من المصنوعات وكيفيات بها راجعة الى الصانع وكان كل انسان صانعا او نقول الحكمة التي
في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعوذ بالله من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل نعتقد ان كل ما في العالم فهو لحكمة وان قصرت
عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية انما فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فاذا كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فهنا حكيم
واحد هو الذي افتقرت اليه وجوده السموات والارضون وما فيهما فانه ليس احد يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة المحيية على نفسه الموجود من حيث

اراد والذي يريد هو الخالق الاول المطلق الحكمة فيه وسلبوه عنه صفة **المسئلة العاشرة في بيان عجزهم** عن اقامة
الدليل على ان للعالم صانعا وعلة وان القول بالدهر لازم لهم ابو حامد فنقول من ذهب الى ان كل جسم
حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه افتقر الى صانع وعلة واما انتم فما الذي يمنعكم عن مذهب الدهرية وهو ان
العالم قديم لا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا ينعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض
فان الاجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الاربعة التي هي حشو فلك القمر واجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها
الصور بالامتزاجات والاستحالات وتحدث النفوس الانسانية والحيوانية والنباتية وهذه الحوادث تنتهي عللها الى الحركة الدورية
والحركة الدورية قديمة ومصدرها نفس قديمة للفلك فاذا لا علة للعالم ولا صانع لاجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل
كذلك على الاعراض والاجسام فما معنى قولهم ان هذه الاجسام موجودة بعلة وهي قديمة الفلاسفة يقولون من زعم ان كل جسم محدث
وفهم من الحدوث الاخراج من لا موجود اي من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يثبت هذه فقط وهذا يحتاج الى برهان
فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا الفصل حتى الزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة
وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا او قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه هو عندهم في الجسم القديم واجب على كونه
على الجسم المحدث الا ان الخيال لا يساعد كيف يوجد ما في القدم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما اراد ارسطو ان يبين
كون الارض مشدودة بطبايعها اثر الهامحدثة ليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها الى الازلية وذلك في المقالة الثامنة من السماء والعالم
ولما كانت هذه المسائل التي لزم الفلاسفة اخذها مما وضعهم ومعاندا لاجوبتهم قال قيل كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا ق
من صفات واجب الوجود ما تبين ان الجسم لا يكون واجب الوجود قلنا وقد بينا فساد ما ادعيتموه من صفات واجب الوجود وان
البرهان لا يدل الا على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهري في اول الامر اذ يقول لا علة للاجسام واما الصور والاعراض
فبعضها علة للبعض الى ان ينتهي الى الحركة الدورية وبعضها سبب للبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بها وهي ما ذكرناه علم

عجز كل من يعتقد قدم الاجسام عن دعوى علة لها وانه الدهرية والالحاد كما صرح به قوم هم الذين بدعوا من غير اقتضاء نظر بدلا كل بدع
الجواب عنه والتوقف مرتبهم الا التاويل والتصديق فلا معنى لاعادة الكلام واما الدهرية فالحس هو الذي اعتمدت عليه وذلك لما
انقطعت الحركات عندهم بالجرم السماوي وانقطع الحس ظنت انه قد انقطع بالقول انقطع الحس وليس كذلك واما الفلاسفة فانهم عرفوا
حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فافضى بهم الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدا للموجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى
وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض الاية واما الاشعرية فانهم جحدوا الاسباب المحسوسة اي لم يقولوا بكون بعضها اسبابا لبعض وجعلوا
علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكلام غير مفهوم وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان بما هو انسان
ابو حامد معاند للفلاسفة في قولهم فان قيل الدليل على ان الجسم لا يكون واجب الوجود انه لو كان واجب الوجود لم يكن له علة لا زي
الا ما اخذ فيه وان كانت له علة لكونه مركبا كان باعتبار ذاته ممكنا وكل ممكن مفتقر الى واجب الوجود قلنا لا نفهم لفظ واجب الوجود
وممكن الوجود فكل تلبيساتهم في هاتين اللفظتين فلنعد الى المفهوم وهو نفي العلة واثباتها فكانهم يقولون ان هذه الاجسام لها علة ام لا علة لها
فقول الدهري لا علة لها فما المستنكر واذا عني بالامكان والوجوب هذا فنقول انه واجب وليس بممكن وقولهم الجسم لا يمكن ان يكون واجبا تحكم لا اصل له
قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن القسمة الموجود بين هذين الفصلين معترفا بها فان
للخصم ان يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروري ومن الممكن الممكن الحقيقي افضى الامر ولا بد الى موجود
لا علة له وهو ان يقول ان كل موجود فاما ان يكون ممكنا او ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر وانقطع
الى علة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جوز انه لزم في الضروري انه علة لزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة
وانما اراد ابن سينا ان يطابق بهذه القسمة راي الفلاسفة في الموجودات في ذلك ان الجرم السماوي عند جميع الفلاسفة هو ضروري بغيره وانما
الضروري بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته فيه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مختلطة اذا سلك فيها هذا المسلك في مسلكه فهو مخيل فيه
لانها تقسيم للموجود اولا الى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبع للموجودات ابو حامد مجيبا للفلاسفة في قولهم على

تم ق

المنحصر في واجب الوجود بذاته لكثرة ذاته او اجزاء علته فان قيل لا يتكثر الجسم الى اجزاء او الى الجملة انما تتقوم بالاجزاء ولا الاجزاء الكمية
في الذات على الجملة فليس الكل كل فان الجملة تتقوم بالاجزاء او اجتماعها ولا علة للاجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلة
فلا يمكنكم رد هذا الا بما ذكرتموه من لوازم نفي الكثرة عن الموجود الاول وقد ابطلناه عليكم فلا سبيل لكم سواه فبان ان من لا يعتقد حدوث الاجسام
فلا اصل لاعتقاده في الصانع اصلا   قلت هذا القول لازم لزوما لا شك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم
وذلك ان هذه الطريقة لم يسلكها القدماء وانما اول من سلكها فيما وصلنا ابن سينا وقد قال انها اشرف من طريقة القدماء وذلك ان القدماء
انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدا الكل من امور متاخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة بعض المتاخرين زعم انها اعلى
اثبات مبدا ما بالصفة التي اثبتها القدماء من النظر في طبيعة الموجود بما هو موجود ولو افضت لكان ابلغ صحيح لكنها ليست تفضي وذلك انه
واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا في غاية البساطة ليس يلزم ان يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة لم يكن له حد فاذا وضع موجودا مركبا من اجزاء
قديمة من شانها ان يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم او اجزائه صدق على العالم او على اجزائه انه واجب الوجود بذاته الا ان استثنينا
ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا ان الطريقة التي سلكها في اثبات موجود بهذه الصفة ليست تفضي ولا تنقض بالطبع اليها
الا على النحو الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول اعني ضعف هذه الطريقة عند من يصحح ههنا جسما بسيطا غير مركب من مادة وصورة وهو
مذهب المشائين لان من يضع مركبا قديما من اجزاء بالفعل فلا بد ان يكون من اجزائه ما له وحدة بالذات وكل وحدة في شيء مركب فهي من قبل واحد هو
بسيط ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا ولذلك يقول الاسكندر انه لا بد ان يكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع اجزاء العالم
كما يوجد في اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض والفرق بينهما ان الرباط الذي في العالم قديم من قبل ان الرابط قديم والرباط
الذي بين اجزاء الحيوان كائن فاسد بالشخص غير كائن ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم ومن قبل انه لا يمكن فيه ان يكون غير كائن ولا فاسد بالشخص
كالحال في العالم فتدارك الخالق هذا النقص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن في غيره كما يقول ارسطو في كتاب الحيوان
وقد انتشر في هذا الوقت كثير من اصحاب ابن سينا لموضع هذا الشك فقد قالوا ان ابن سينا يرى هذا الراي وقالوا انه ليس يرى ههنا مفارقا

وقالوا ان ذلك ظاهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه المعنى الذي اودعه في فلسفته المشرقية قالوا وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق
فانهم يرون ان الالهية عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يضعفون طريق ارسطو في اثبات المبدا الاول من طريق الحركة
ونحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير ما مرة وبينا الجهة التي منها يقع اليقين بها وحللنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريقة
الاسكندر في ذلك اعني التي اختارها في كتابه الملقب بالمبادي مع ذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطو الى طريقة اخرى لكنها ماخوذة
من المبادي التي بينها ارسطو وكلتا الطريقتين صحيحة لكن الاشهر الطبيعية اكثر ذلك هي طريقة ارسطو لكن اذا تحقق طريقة واجب الوجود
عندي على ما اصفه كانت صحيحة ولكن فيها اجمال تحتاج فيها الى تفصيل وهو ان تقدمها العلم بما اضاف ويمكن ان يوجد في الجوهر والعلم بما اضاف
واجب الوجود في الجوهر وهذه الطريقة هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب
الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود باطلاق وهو الذي لا قوة فيه اصلا لا في الجوهر ولا في غير ذلك من انواع الحركات
وما هو كذلك فليس بجسم مثال ذلك ان الجرم السماوي قد ظهر من امره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والا لزم ان يكون هنالك جسم اقدم
منه وظهر من امره انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب ان يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا يكون فيه قوة اصلا لا على حركة ولا
على غيرها ولا يوصف بحركة ولا سكون ولا بغير ذلك من انواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسم اصلا ولا قوة في جسم واجزاء العالم
الازلية انما هي واجب الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في الاسطقسات الاربع واما بالشخص كالحال في الاجرام السماوية   المسئلة الحادية
عشر في تعجيزهم عن بيان ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي   قال ابو حامد فنقول ان المسلمين لما انحصر عندهم الوجود
في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصل عندهم مقدمة ضرورية في علمه فان
المراد بالضرورة لا بد ان يكون معلوما للمريد فبنوا عليه ان الكل معلوم له لان الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الا وهو حادث بارادته
ولم يبق الا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما اراده فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته اولى فصار الكل عندهم معلوما لله
وعرفوه بهذا الطريق بعد ان بان لهم انه مريد لاحداث العالم   قلت هذا القول انما قدمه توطئة للقياس بينه وبين قول الفلاسفة

في العلم القديم لكن هذا القول اقنع في بادي الراي من قول الفلاسفة وذلك لان المتكلمين اذا حقق قولهم وكشف امرهم مع من
لم يتكشف ظهر انهم انما جعلوا الاله انسانا ازليا وذلك انهم شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان
وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون جسما قالوا انه ازلي وان كل جسم محدث فلزمهم ان يضعوا انسانا غير مادي فعالا
لجميع الموجودات بنفسه وهذا القول هو قول مثالي شعري والاقاويل المثالية مقنعة جدا الا انها اذا تعقبت ظهر اختلالها وذلك انه لا
شيء ابعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الازلي واذا كان ذلك كذلك لم يصح ان يوضع نوع واحد مختلف بالازلية
كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المنقسمة وذلك ان تباعد الازلي من المحدث ابعد من تباعد الانواع بعضها من بعض المشتركة
في الحدوث فاذا كان بعد الازلي من غير الازلي اشد من تباعد الانواع بعضها من بعض فكيف يصح ان ينقل الحكم من الشاهد الى الغائب وهما
في غاية المضادة واذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد والغائب ظهر انها باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه النقلة
من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على العقل في الانسان ليس تطلق على شيء الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة
وعن الادراك الحاصل عن الحواس والحواس ممتنعة على الباري تع وابعد من ذلك الحركة في المكان واما المتكلمون فانهم يضعون
حواس للباري تع في غير جارحة ويضعونه غير الحركة باطلاق فاذا اما الا يثبتوا للباري تع معنى الحياة الموجودة للشاهد
للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما ان يجعلوها هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك والعلم
في الاول هو نفس الحياة وايضا فان معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة ليتم بها ما ينقصها
في ذاتها والباري تع لا يكون عنده شهوة لمكان نقص في ذاته تكون سببا للحركة والفعل اما في نفسه واما في غيره
فكيف يعقل ارادة ازلية هي سبب لفعل محدث من غير ان تزيد الشهوة في وقت الفعل او كيف تعقل ارادة وشهوة حالها
قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل حال واحدة دون ان يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا
توجد الا في جسم منقسم فاذا ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله صادر عن علم والعلم من جهة ما هو علم بالضدين فعلم

الصدور عنه كل واحد منهما وصدور الافضل من الضدين دون الاخر عن العالم بهما يقتضي الافضل فاضلا ولذلك يقولون في الباري تع
ان اخص صفاته هو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئته جارية في الموجودات بحسب علمه وان قدرته لا تنقص عن مشيئته
كما تنقص في البشر فهذه جملة قول الفلاسفة في هذا الباب وقد اوردوا ما ذكرنا اوردناه بهذه الحجج كان قولا مقنعا لا برهانيا
فعليك ان تنظر في هذه الاشياء ان كنت من اهل السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن علمت الصنائع التي
تعلمها البرهان فان الصنائع البرهانية اشبه شيء بالصنائع العملية وذلك انه كما ليس يمكن لمن هو من غير اهل الصناعة ان يعمل عمل الصناعة
كذلك ليس يمكن لمن لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صناعة البرهان وهو البرهان نفسه بل هذا في هذه الصناعة احرى منه في تلك من سائر الصنائع وانما خص
في هذا العمل لان العمل هو فعل واحد فلا يصدر الا عن صاحب الصناعة واصناف الاقاويل كثيرة فيها ما هو برهاني وغير
برهانية ولما كانت تتاتى بغير صناعة ظن ان الاقاويل البرهانية هي مما تتاتى بغير صناعة وذلك غلط كبير ولذلك كان ما هو من الصنائع
البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القول الصناعي لم يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صناعة الهندسة ولذلك كل ما
وصفناه في هذا الكتاب فليس هو قولا صناعيا برهانيا وانما هي اقوال غير صناعية بعضها اقناعي وبعضها يعطي على هذا المعنى اليقين
اثبتناه هاهنا ولذلك كان هذا الكتاب احق باسم التهافت من القوانين جميعا وهذا كله عندي تعد على الشريعة وفحص عما لم تامر به
شريعة لكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك انه ليس كل ما سكتت عنه الشريعة من العلوم يجب ان يفحص عنه ويصرح للجمهور بما ادى اليه النظر
انه من عقائد الشرع فانه يتولد عن هذا مثل هذا التخليط العظيم فينبغي ان يسكت من هذه المعاني عما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان
عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى التعليم الشرعي المصرح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك للجميع الكافي
في بلوغ سعادتهم وذلك انه كما ان الطبيب انما يفحص من امر الصحة على القدر الذي يوافق الاصحاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة مرضهم كذلك الامر
في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور بمقدار ما تحصل لهم به سعادتهم وكذلك الحال في الامور العملية وكل الفحص في الامور عما
سكت عنه الشرع بدعة وخاصة في المواضع التي يظهر انها من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس منهم

من نفى القياس وهم الظاهرية منهم ومن اثبته وهم اهل القياس وهذا بعينه هو الحق في الامور العملية والمسائل التي تحاجيهم في امثال هذه الاشياء
ليس في الحكم من اهل البرهان او الحكمة فان كان من اهل البرهان تكلم فيه على طريقة البرهان وعرف ان هذا النحو من الكلام خاص
باهل البرهان وعرف المواضع التي نبه الشرع اهل هذا الجنس من العلم على ما ادى اليه البرهان وان لم يكن من اهل البرهان فلا يخلو
ان يكون مؤمنا بالشرع او كافرا فان كان مؤمنا عرف ان التكلم في هذه الاشياء حرام بالشرع وان كان كافرا لم يتعذر على اهل البرهان
معاندته بالحجج القاطعة له وهكذا ينبغي ان يكون حال صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة في شريعتنا هذه الالهية التي ما سكت عنه صاحبها
من الامور العلمية الا وقد نبه الشرع على ما يؤدي اليه البرهان فيها وسكت عنها في العلم العام واذ قد تقرر هذا فلنرجع الى ما كنا بسبيله
مما دعت اليه الضرورة والافاضة للعالم وان هذا المطلع انما اكتسبناه من تكلم في هذه الاشياء هذا النحو من التكلم ولما وصف الواصل الطرق
الذي وصفها ابو المتكلمين المعتزلة وغيرهم على انه في غاية البيان لكونها في غاية الشهرة وفي غاية السهولة بينها اصدر هذا القياس منها وبين
طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك فعل خطبي مخاطبا للفلاسفة فاما انتم فاذا زعمتم ان العالم قديم لم يكن بارادة
فمن اين عرفتم انه يعرف غيره ولا بد من الدليل عليه ثم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في درج كلامه يرجع الى
فنين المعنى الاول ان الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض فجميع المعقولات منكشفة له فان المانع عن درك
الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الادمي مشغولة بتدبير المادة اي بالبدن واذا انقطع شغلها بالموت ولم تكن
تدنست بالشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليها من الامور الطبيعية انكشف لها حقائق المعلومات كلها ولذلك قيل ان الملائكة
يعرفون جميع المعقولات ولا يخفى عليهم شي لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة ثم لما حكى لهم قال رادا عليهم فنقول قولكم ان
الموجود الاول موجود لا في مادة ان كان المعنى انه ليس بجسم ولا منطبعا في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة
فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذا صفته فهو عقل مجرد فما ذا تعنون بالعقل ان عنيتم به ما يعقل سائر الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع
فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عنيتم به غيره وهو انه يعقل نفسه فقد يسلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن

يرجع حاصله الى انه يعقل نفسه يعقل غيره فلم ادعيتم هذا وليس ذلك بضروري وقد انفرد ابن سينا عن سائر الفلاسفة
فكيف تدعيه ضروريا وان كان نظريا فما البرهان عليه فان قيل لان المانع من درك الاشياء هي المادة ولا مادة هنالك فلا مانع
فنقول نسلم انه مانع ولا نسلم انه المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان هذا لو كان في المادة لم يعقل
الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذا يعقل الاشياء فهذا استثناء نقيض المقدم غير منتج باتفاق وهو كقول القائل لو كان هذا
انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فاذا ليس بحيوان فهذا لا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا ويكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقيض المقدم
ينتج نقيض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم لو كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود ولكن الشمس غير طالعة فالنهار غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى
طلوع الشمس فكان احدهما منعكسا على الاخر وبيان هذه الاوضاع والالفاظ في كتاب معيار العلم الذي صنفناه مضموما الى هذا الكتاب
فان قيل نحن ندعي التعاكس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواه قلنا هذا تحكم فما الدليل عليه اول ما في هذا الكلام
فيه بعد حكاية المذهب والحجة عليه انه اورد فيه المقدمات التي اوردها على انها كالاوائل عندهم مما يتبين من مقدمات كثيرة وذلك
انه لما تبين عندهم ان كل موجود محسوس مؤلف من مادة وصورة وان الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودا وهي المدلول
عليها بالاسم والحد ومنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود وهو الذي دل على وجود الصور في الموجود وذلك انهم لما الفوا الجواهر
فيها قوى فاعلة خاصة بموجود موجود وقوى منفعلة اما خاصة واما مشتركة وكان الشي ليس يمكن ان ينفعل بالشي الذي هو به فاعل وذلك
ان الفعل نقيض الانفعال وان الاضداد لا ينفعل بعضها عن بعض وانما تنفعل بالحامل لها على جهة التعاقب مثال ذلك ان الحار
لا ينفعل عن البرودة وانما البارد فلما الفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقفوا على ان جميع الموجودات التي بهذه الصفة مركبة
من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا الجوهر الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كالنهاية في الكون
اذ كان غير متحرك الا بالفعل ثم لما تصفحوا صور الموجودات فتبين لهم انه يجب ان يرتقي الامر في هذه الجواهر الى جوهر بالفعل عري

عن المادة فلزم ان يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل اصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد واذا كان هذا انما لحق الجوهر الذي بالفعل
من قبل انه كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبل انه فعل محض وذلك انه لما كان الجوهر الذي بالقوة انما يخرج الى الفعل من قبل
جوهر هو بالفعل لزم ان ينتهي الامر في الموجودات الفاعلة المنفعلة الى جوهر هو فعل محض ولن ينقطع لكن بهذا الجوهر وبيان
وجود هذا الجوهر من جهة انه محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به موجود في المقالة الثامنة من الكتاب الذي يعرف بالسماع
الطبيعي فلما اثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة علم انه معلوم لكنهم نظروا في طبيعة الصور المحركة الهيولانية فوجدوا
بعضها اقرب الى الفعل وابعد عما بالقوة لكونها ابرأ عن الانفعال اكثر من غيرها الذي هو علة المادة الخاصة بها والفعل
النفس مثلا من هذه الصور ابرأ عن المادة ومجانسة للعقل فتكون فيه بل احق من الصور المادية وليس الصور المادية للعقل
للصور المدركة من صور النفس وجدوها ابرأ عن الهيولى علموا ان علة الادراك هو التبري من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل
علموا ان العلة في كون الصورة جمادا او مدركة ليس شيئا اكثر من انها اذا كانت كمالا ما بالقوة كانت جمادا او غير مدركة واذا
كانت كمالا محضا لا يخلطها القوة كانت عقلا وهذا كله قد تبين ترتيبه في مواضعه في علم طبيعي ليس يمكن ان يبين ها هنا
بالرهان البرهاني الا لو اجتمع ما تبين لهم في كتب كثيرة ومختلفة في موضع واحد فذلك تبين بعيد ممن لم يرتض في صناعة المنطق
ارتياضا انه غير ممكن فهذا النحو من الطرق وقفوا على ان ما ليس منفعلا اصلا فهو فعل وليس يحسن ان كل منفعل عندهم في مادة
فوجب الاعتراض على القائل في هذه الاشياء التي لم يكن في الاوائل التي يستعمل في بيان هذه الا انها في هذه الاشياء
انفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل في هذا وقفوا على ان ها هنا موجودا هو عقل محض ولما رأوا ايضا النظام ها هنا في الطبيعة
وفي افعالها يجري على النظام العقلي اشبه بالنظام الصناعي علموا ان ها هنا عقلا هو الذي افاد هذه القوى الطبيعية التي
فعلها يحكي فعل العقل فقطعوا من هذين الامرين على ان ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي افاد الموجودات
الترتيب والنظام الموجود في افعالها وعلموا من هذا كله ان عقله هو علة الموجودات كلها وان ما ... المرجح

ليس

ليس يعقل من ذاته هو غيره يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وانه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان كل عقل فاما
ان يعقل ذاته او غيره او يعقلهما جميعا ثم ان عقل غيره فمعلوم انه يعقل ذاته فليس يلزم ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا
فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على ما قاله فليس يصح وذلك ان القياس الشرطي لا يصح الا حيث
يتبين المستثنى منه في اللزوم بقياس حملي اما بعيدا واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو ان كل ما
ليس يعقل وهو في مادة فما ليس في مادة فهو يعقل وذلك انه تبين صحة هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا
انها عندهم نتائج وسبب ما هذا الرجل المبهم يحلي انها عندهم اوائل او قريب من الاوائل واذا اما ولما قلنا كان كما صحيح
صحيح المقدمات صحيح الشكل فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فانتج مقابل المقدم لا كما زعم هو انهم استثنوا مقابل المقدم
وانتجوا مقابل التالي لكن لما كانت تلك الاوائل والامتهورة ولا يقع في بادي الرأي بها تصديق اتت في غاية الشناعة
لا سيما عند من لم يسمع شيئا من هذه الاشياء فلقد شوش العلوم هذا الرجل بتنويب غليظا واخرج العلم عن اهله وطرقه

ابو حامد الفرق الثاني انا وان لم نقل ان الاول مريد للكل وان الكل حادث حدوثا زمانيا
انه فعله وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا فلا نفارق غيرنا الا في هذا القدر واما في اصل الفعل
فلا واذا وجب كون الفاعل عالما بالاتفاق بفعله فالكل عندنا بفعله والجواب من وجهين احدهما ان الفعل قسمان ارادي
كفعل الحيوان والانسان وطبيعي كفعل الشمس في الاضاءة والنار في التسخين والماء في التبريد وانما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي
كما في الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا وعندكم ان الله تبارك وتعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته بالطبع والاضطرار
لا بطريق الارادة والاختيار بل لزم الكل عن ذاته كما يلزم النور من الشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور والنار على كف التسخين فلا قدرة
للاول على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز بتسميته فعلا فلا يقتضي علما للفاعل اصلا فان قيل بين الامرين
فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب علمه بالكل فتمثل النظام الكلي هو سبب فيضان الكل ولا سبب له سوى العلم بالكل والعلم بالكل عين ذاته فلو لم

يكن له علم بالكل فلا وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس قلنا وفي هذا خالفك اخوانك فانهم قالوا ذاته ذات يلزم منها وجود الكل على

ترتيبه بالطبع والاضطرار لا من حيث انه عالم بها فما المحيل لهذا المذهب ووافقتهم على نفي الارادة ولما لم يشترط علم

الشمس في لزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فليقدر ذلك في الاول ولا مانع له ينبغي ان يفصل ما يحكى

عن الفلاسفة تفصيلا شافيا وهو ان الباري تعالى ليس له ارادة لا في الحادثات ولا في الكل لكن فعله صادر لا عن ذلك ضرورة كصدور

الضوء من الشمس ثم حكى عنهم انهم قالوا من كونه فاعلا يلزم ان يكون عالما والفلاسفة ليس يعنون نفي الارادة عن الباري تعالى ولا يقولون

له الارادة البشرية لان البشرية انما هي لوجود نقص في المريد وانفعال عن المراد فاذا وجد المراد تم النقص وارتفع ذلك الانفعال

المسمى ارادة وانما يقولون ان معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو

صادر بارادة الفاعل لا ضرورة طبيعية اذ ليس من طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى عن الفلاسفة لانا اذا علمنا علم

الضدين لم يلزم ان يصدر عنه الضدان معا وذلك يحتاج الى قصد واحد الضدين عن هذا يقع صفة زائدة على العلم وهي الارادة كذا

لكنهم يثبتون الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم عالم مريد عن علمه … واما قوله ان الفعل ينقسم الى الطبيعي والارادي

فقط بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطلاق بل ارادي منزه عن النقص الموجود في ارادة الانسان

ولذلك اسم الارادة مقول عليهما باشتراك الاسم كاسم العلم كذلك على العلمين القديم والحادث فان الارادة من جهة الانفعال والتغير

انفعال لاحق للمريد عن المراد فهي معلولة عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والباري تعالى منزه عن ان تكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من

الارادة الا صدور الفعل مقترنا بالعلم … كما قلنا بالضدين فعلم الاول يوجب ما علم بالضدين ففعله احد الضدين دليل على

ان ههنا صفة اخرى هي التي تسمى ارادة

الوجه الثاني

ابو حامد … لا نسلم ان صدور الكل عن الفاعل بعينه

العالم ايضا بالصادر فعندهم فعل الله تعالى واحد وهو المعلول الاول الذي هو عقل بسيط … لكن يلزم ان يكون عالما بالاثر والمعلول الاول عالما بما صدر منه

فقط فان الكل لم يصدر من الله تعالى دفعة بل بالوسائط والتولد واللزوم والذي يصدر مما صدر منه ليس يلزم ان يكون معلوما

ولم يصدر منه الا شيء واحد بل هذا لا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد يكون بتحريك ارادي توجب العلم باصل

الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسره غيره فهذا ايضا لا جواب لهم عنه الجواب … ان الفاعل الاول

على غاية التمام يعلم ما صدر عما صدر عنه وما صدر عن ذلك الصادر الى اخر ما صدر فان كان الاول في غاية العلم فيجب ان يكون عالما بالكل وان صدر عنه

بواسطة او بغير وسائط وليس يلزم من عجز ان يكون علمه بعض حيث علمنا الا ان علمنا ناقص ومتاخر عن المعلوم ابو حامد …

الذي اعترض على الفلاسفة فان قيل لو قضينا بانه لا يعرف الا نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرفه ويعرف غيره فيكون

في الشرف فوقه وكيف يكون المعلول اشرف من العلة هذا الجواب ناقص فانه عارض قول المعقول بالتشنيع ثم جاوب …

هذا التشنيع لازم من هذه الفلسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة ولا بد من ترك الفلسفة والاعتراف

بان العالم حادث بالارادة يريد انه يجب عليهم ان يكونوا … انه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة لم تتم مواجهة

كما قالوا بشناعة اخرى من قدم العالم ونفي الارادة وهم لم ينفوا الارادة وانما نفوا الارادة الناقص منها …

الفلاسفة لان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كمالا فانه في ذاته قاصر والانسان شرف بالمعقولات اما لتطلع

مصلحته في العواقب في الدنيا والاخرة واما لتكميل ذاته المظلمة الناقصة وكذلك سائر المخلوقات واما ذات الله تعالى فمستغنية عن التكميل بل

قدر له علم يكمل به ذاته لكانت ذاته من حيث ذاته ناقصة وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات …

فانك … سائر الفلاسفة على ان الله تعالى منزه عنه … الا ان ذلك …

وما ترى … ليس ذلك نقصانا بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها ولولا نقصان الادمي لما احتاج الى حواس

تحرسه … وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعموا انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها وندرك المحسوسات كلها والاول

لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكليات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له

ولا يكون ذلك نقصانا ايضا وهذا لا مخرج منه هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في ذلك …

انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض من يرى ان البارى تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول
في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الذي ليس يصح الا حيث
مشاركة وبالجملة فالكلام في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقول من يقول من الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد
ان يعرف ما فعل وجملة المقدمات التي حكاها عن ابن سينا في تثبيت هذا المذهب وجعلها هو كشفي معاندته هي موجودة من الامور
المعروفة من الانسان ثم يرومون نقلها الى البارى تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك
ما يقوله ابن سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان بان الذي
يفعله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله ويفعل بسبب الفعل فيعجز المقصور بالعقل وربما وصف فيه الحس
برد عليه ابو حامد وذلك انه ليس كل من يفعل من الناس فعلا ويلزم عن ذلك الفعل فعل اخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع
فليس يلزم ان يعرف الفاعل العاقل اللوازم التي تلزم عن فعله الاول ويقول ان هذا الامر موجود في الذي يفعل بارادة فكيف في الذي
وصفتهم عالما لا يفعل بارادة وانما يحق هذا الالزام الذي اعتمده في تثبيت العلم للبارى تعالى تثبت الارادة له ولهذا فهذا الالزام
لا جواب عنه فيه انه ليس يلزم ان يكون الاول يعقل عندهم من الغير الا الفعل الذي لزم عنه اولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول
وكذلك ما حكى عنهم انه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان اشرف منه وعلة وجود الاقناع في هذا القول
انه متى توهم الانسان انسانين احدهما لا يعقل الا ذاته والاخر يعقل ذاته وغيره حكم ان العقل الذي يعقل ذاته وغيره
اشرف من العقل الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره فاما من قبل اشتراك الاسم مع هذا العقل من قبل ان احدهما فاعل لا منفعل
والاخر منفعل لا فاعل فليس يصح هذه المقالة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي يعلم غيره اشرف
اشرف وكان فيما زعم ان نفي الفلاسفة الارادة وتعميم الحدوث هو الذي اوجب عليهم ان لا يقدروا ان يثبتوا ان الاول يعلم
غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذي هو غيره من جهة هو دليله قال ليس بعد استحالة ...

يريد ان يكون المعلول الذي هو الانسان اشرف من العلة التي هي الخالق تعالى لانهم اذا نفوا حدوث العالم كما زعم نفوا الارادة واذا نفوا الارادة
لم يعلم ما يصدر عنه وهذا كله قد تقدم انه ليس يصح عنهم نفي الارادة عن البارى تعالى وانما ينفون الارادة المحدثة ولما احتج ابن
سينا بمقدمات يظهر انها عامة للعلمين المحدث والازلي اخذ يحتج عليه بما يقوله الفلاسفة في هذا الباب من الفرق بين العلمين وهو انه لا يلزم
في المعرفة فقال ان من ينكر من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره الى اخر ما كتبه في تحقيقه
هذه الادراكات كلها ان كانت لنقص في الادمي فالبارى منزه عنها فهو يقول لابن سينا انه كما اتفقت مع اصحابك
لا يدرك الجزئيات ليست لنقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات لموضع نقص في المدرك كذلك علم
الا ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لنقص فيه اذ كان ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المدرك والانفصال عن هذا كله انه
ليس يتعين فيه الصدق والكذب المتقابلات التي تقتسم الصدق والكذب على علم الانسان فيقال ذلك لان الانسان
يقال فيه اما انه يعلم الغير واما انه لا يعلمه على انهما متناقضان اذا صدق احدهما كذب الاخر وهو سبحانه يصدق عليه الامران
جميعا اعني الذي يعلمه ولا يعلمه اي لا يعلمه بعلم يقتضي نقصا وهو علم الانسان ويعلمه بعلم لا يقتضي نقصا وهو العلم الذي
لا يدرك كيفيته الا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمها ولا يعلمها هذا هو الذي يقتضيه اصول الفلاسفة
القدماء منهم واما من فصل فقال انه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط بمذهبهم ولا لازم لاصولهم فان العلوم الانسانية
كلها انفعالات وتاثرات عن الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وعلم البارى سبحانه هو المؤثر في الموجودات
والموجودات هي المنفعلة عنه ولا نطيل في هذا فقد وقف الناظر على جميع ما تشاجر بين ابي حامد وبين الفلاسفة في هذا
الباب وفي الباب الذي يليه وهذا في الذي قبله لكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الابواب وننبه فيها على ما يخصها ويذكر
ما سلف من ذلك

المسألة الثانية عشر في تعجيزهم عن اقامة الدليل على انه يعرف ذاته

ايضا قال ابو حامد لما عرفوا
حدوث العالم بارادته استدلوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحيوة ثم بالحيوة على ان كل حي يشعر

بغيره وموجب فيعرف ايضاً ذاته فكان هذا سخاً معقولاً في غاية المتانة فاما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما صدر
يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد ان يكون ذاته ذاتاً من شأنها ان يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم المعلول الاول المعلول
الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم عنها السخونة والشمس يلزم عنها النور ولا يعرف واحد
منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل من يعرف ذاته يعرف ما يصدر عنه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمنا
من خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم فاذا لم يعرف غيره لم يبعد الا يعرف نفسه فان قيل كل من لا يعرف نفسه فهو ميت
فكيف يكون الاول ميتاً قلنا فقد لزمكم ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بارادة وقدرة
واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان جاز ان يكون الاول خالياً عن هذه الصفات كلها فاي حاجة
الى ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل بريء عن المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا ان ذلك تحكم لا برهان عليه وان قالوا
البرهان ان الموجود ينقسم الى حي وميت والحي اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف فليكن حياً وكل حي
يشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حياً قلنا هذه تحكمات فانا نقول لم يستحيل ان يلزم ممن لا يعرف نفسه
من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحيل لذلك كون المعلول اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلول
اشرف من العلة وليس هذا برهانياً ثم بم تنكرون ان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته لا في علمه والدليل عليه ان غيره ربما
عرف اشياء سوى ذاته فيرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير
اقدم وليكن الاول بصيراً وعالماً بالاشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم
وكون الذات بحيث يوجد منها الكل الذي فيه العلماء وذوو الابصار فكذلك لا شرف في معرفة الذات بل في كونه مبدأ لذوات العرفاء
وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطرون الى نفي علمه ايضاً بذاته اذ لا يدل على ذلك سوى الارادة ولا يدل على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد
هذا كله على من يأخذ هذه الامور من نظر العقل فجميع ما ذكروه من صفات الاول او نفوه لا حجة لهم عليه الا تخمينات وظنون يستنكف

الفقهاء منها في الطبيعيات ولا غرو لو حارت العقول في الصفات الالهية ولا عجب وانما العجب من عجبهم بانفسهم وبادلتهم ومن عقيدتهم انهم عرفوا هذه الامور
معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال — قال ابو حامد ... ان حدوث العالم لو لم يكن عن ارادة والحوادث
نجدها تحدث عن الطبيعة وعن الارادة وعن الاتفاق والتي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث عن الطبيعة
فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة لكانت الارادة ايضاً ... ومعلوم ان حدوث الحادث بعد العدم
والعالم ان كان حادثاً فهو يحدث من جنس ما يوجد طبيعي عن مبادي امور طبيعية او ... ان يحدث من مبادي صناعية عن ارادة
ولكن اذا ثبت انه صادر عن فاعل اول انه وجوده على ... ان يكون مريداً او كان ... مؤثر للوجود والمريد كافي
ان يكون عالماً فقد شاركتم الفلاسفة في هذا الاصل والقول كله الذي حكاه عن المتكلمين انما صار مقنعاً لان
الطبيعة للامور الصناعية ... قواعد الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تع يصدر على طريق الطبع ...
عليهم الذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هو بجهة اعلى من الطبيعة والارادة الانسانية فان كلتا الجهتين مختص بالنقصان
وليس يخص ان الصدق والكذب في قيام البرهان انه لا يكون ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدوراً طبيعياً ولا صدوراً ارادياً على
نحو مفهوم الارادة هاهنا فان الارادة في الحيوان هي الحركة واذا كان الخالق منزهاً عن الحركة فهو منزه عن هذه الحركة على الجهة التي
تكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة اشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مريد انه عالم
بالضدين فلو كان فاعلاً من جهة ما هو عالم فقط لفعل الضدين معاً وذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله احد الضدين باختيار
والملبسون في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع واما بالارادة وهم لا يفهمون من معنى الطبع ولا معنى الارادة
معنى الطبع عند الفلاسفة ... على ... اولها صعود النار الى فوق وهوي الارض الى اسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود
اذا انفصل ... وهو من الشرف ... وهنالك خاص ... والباري سبحانه منزه عن هذا الطبع ويطلقون اسم الطبع
على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبائع فبعضهم نسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول

كما كان قبل لكان جهلا لا علما ولو علم عند وجوده انه معدوم كان جهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض وزعموا ان الله تعالى
لا يختلف حاله في هذه الاحوال الثلث فانه يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلثة فان العلم يتبع المعلوم
فاذا تغير المعلوم تغير العلم واذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله محال ومع هذا زعموا انه يعلم الكسوف وجميع صفاته
وعوارضه ولكن علما يتصف به في الازل ولا يختلف مثل ان يعلم مثلا ان الشمس موجوده وان القمر موجود وانهما حصلا منه بوساطة
الملئكة التي سموها باصطلاحهم عقولا مجرده ويعلم انهما يتحركان حركات دوريه ويعلم ان بين فلكيهما تقاطعا على نقطتين
هما الراس والذنب وانهما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فينكسف الشمس اي يحول جرم القمر بينها وبين اعين
الناظرين فيستتر الشمس عن الاعين وانه اذا جاوزت العقده مثلا بمقدار كذا وهو سنه مثلا فانها تنكسف مرة اخرى
وان ذلك الانكساف يكون في جميعها او ثلثها او نصفها وانه يمكث ساعة او ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف
وعوارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه بهذا قبل الكسوف وفي حالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحده لا يختلف ولا يوجب
تغيرا في ذاته وهكذا علمه بجميع الموجودات فانها انما تحدث باسباب وتلك الاسباب لها اسباب الى ان تنتهي الى الحركة الدوريه
السماويه وسبب الحركه نفس السماوات وسبب تحريك النفس الشوق الى التشبه بالله تعالى والملئكة المقربين فالكل معلوم له اي هو منكشف له انكشافا
واحدا متناسبا لا يؤثر فيه الزمان ومع هذا فحالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الان ولا يعلم بعده انه انجلى الان
وكل ما يجب في تعريفه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعرفه لانه يوجب التغير هذا فيما ينقسم بالزمان وكذا مذهبهم فيما ينقسم بالمادة
والمكان كاشخاص الناس والحيوانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمرو وخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي
ويعلم عوارضه وخواصه وانه ينبغي ان يكون بدنه مركبا من اعضاء بعضها للبطش وبعضها للمشي وبعضها للادراك وبعضها
زوج وبعضها فرد وان قواه ينبغي ان تكون مبثوثة في اجزائه وهلم جرا الى كل صفة في داخل الادمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه
وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كليا فاما شخص زيد فانما يتميز عن شخص عمرو للحس لا للعقل فان عماد التميز اليه الاشارة

الى جهة معينة والعقل يعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان العام فاما قولنا هذا وهذا فهو اشارة الى نسبة حاصلة لذلك المحسوس الى الحاس
لكونه منه على قرب او بعد او جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقادهم واستاصلوا بها الشرائع بالكلية اذ مضمونها
ان زيدا مثلا لو اطاع الله او عصاه لم يكن الله عالما بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص وافعاله حادثة بعد ان لم
يكن فاذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وافعاله بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليا لا
مخصوصا بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لا يعرف في تلك الحال انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين
وانه انما يعلم ان من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال
الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فهذا ما اردنا ان نذكره من
نقل مذهبهم اولا ثم من تفهيمه ثانيا ثم من القبائح اللازمة عليه ثالثا فلنذكر الان خيالهم ووجه بطلانه وخيالهم ان هذه الاحوال
مختلفة والمختلفات اذا تعاقبت على محل واحد اوجبت فيه تغيرا لا محالة فان كان في حالة الكسوف عالما بانه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم
وان كان عالما بانه كائن وقبل ذلك كان عالما بانه لم يكن وبعد ذلك كان عالما بانه سيكون فقد اختلف علمه واختلف حاله فلزم
التغير اذ لا معنى للتغير الا اختلاف العلم واذا اختلف العلم اختلف العالم فان من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بانه كائن ثم
حصلت حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلث حال هي اضافة محضة كقولك يمينا وشمالا فان هذا لا يرجع الى
وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الذي كان على يمينك الى شمالك تغيرت اضافتك ولم تتغير ذاتك فهذا تبدل اضافة على
الذات وليس تبدل الذات ومن هذا القبيل اذا كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانعدمت الاجسام او انعدم بعضها
لم يتغير بذلك قوتك الغريزية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق اولا وعلى المعين ثانيا من حيث انه جسم فلم
يكن اضافة القدرة الى الجسم المطلق وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فعدمها يوجب زوال الاضافة لا تغيرا في حال القادر والثاني تغير في الذات
وهو ان لا يكون عالما فيعلم ولا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير المعلوم يوجب تغير العلم فان حقيقة ذات العلم يدخل في الاضافة الى المعلوم العالم والثالث تغيره

الحاصل ان حقيقة العلم المعين يتعلقه بذلك المعلوم المعين بحيث ما هو عليه فتعلقه به عدما وصار الآخر علم آخر بالكلية فتعاقبه يوجب الاختلاف
في حال العلم ولا يكون لم يثبت للذات علما واحدا فيصير علما بأنه يكون بعد كونه بأنه سيكون ثم هو يصير علما بأنه كائن بعدما كان عالما
بأنه كائن فالعلم واحد تغيرت به الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة لأن الاضافة في العلم حقيقة ذاتية فتبدلها يوجب تبدل
ذات العلم فلزم منه التغير وهو محال على المبدع والاعتراض من وجهين احدهما لم لا يجوز ان يكون عالما بقول ان الله تعالى علم
واحد بوجود الكسوف مثلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه
بعد الانجلاء علم بالانقضاء ولهذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا يوجب تبدلا في ذات العلم فلا يوجب تغيرا في ذات العالم ولكن
ذلك بمنزلة الاضافة المحضة فإن الشخص الواحد يكون عن يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك فيتعاقب عليك الاضافات
والمتغير ذلك الشخص المنتقل وهكذا ينبغي ان يفهم الحال في علم المبدع فإنا نسلم انه يعلم الاشياء بعلم واحد في الازل والابد والحال لا يتغير
وغرضهم نفي التغير وهو متفق عليه ونفي التغير قولهم من ضرورة اثبات العلم بالكون الان والانقضاء بعده تغير فليس بمسلم فمن اين عرفوا
ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدوم زيد غدا عند طلوع الشمس وادام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا
العلم لكنا عند طلوع الشمس عالمين بمجرد العلم السابق بقدومه الان وبعده بأنه قد قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي
كافيا في الاحاطة بهذه الاحوال الثلث فبقي قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخلة في حقيقته ومهما اختلفت الاضافة
اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك
اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجماد المطلق
وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد ان يكون علما بالمختلفات لان المضاف مختلف و
الاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية للعلم فيوجب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع التماثل
اذ المتماثلات ما يسد بعضها مسد البعض والعلم بالحيوان لا يسد مسد العلم بالجماد ولا العلم بالبياض يسد مسد العلم بالسواد

فهما

فهما مختلفان ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لا نهاية لها وهي مختلفة فالعلوم المختلفة كيف ينطوي تحت علم واحد
ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد عليه وليت شعري كيف يستجيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسم احواله
الى الماضي والمستقبل والآن ولا يحيل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف والتباعد بين الاجناس والانواع
اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشيء الواحد المنقسم بانقسام الزمان فاذا لم يوجب ذلك تعددا واختلافا فكيف يوجب
هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب التعدد والاختلاف
فهذا ايضا لا يوجب الاختلاف واذا لم يوجب الاختلاف جازت الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا يوجب ذلك تغيرا في
ذات العالم   فصل الثاني في هذه المسألة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس احد العلمين على الثاني وذلك ان الادراك الا
للاشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة بالعقل والعلة في الادراك هو المدرك فان تغير فلا شك في تغير الادراك بتغير المدرك كالمدرك في
تعدده بتعددها ولا جواب عن ذلك بانه يمكن ان يكون هنا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضافات التي ليست الاضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال
لذي اليمين والشمال فانه لا يعقل من طبيعة العلم الا ذلك فهذه المعاندة معاندة سفسطائية واما الفساد الثاني وهو قولهم ان
من الفلاسفة انه يعلم الكليات فانه يلزم على مذهبهم اذا جاز ان يعلم تعدد الانواع فليجز تعدد الاشخاص وتعدد احوال الشخص الواحد
بعينه فهذا سفسطة فان العلم بالاشخاص هو حس او خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجدد الاشخاص واحوال الاشخاص يوجب
شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الانواع والاجناس ليس يوجب تغيرا او علمها ثابت وانما يتحدان في العلم المحيط بهما واما
تمثلهم اعني الكلية والجزئية في منع التعدد واما قولهم ان يحصل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والانواع فمن
غير ان يكون هنالك تعدد واختلاف تقتضيه اختلاف الانواع والاجناس وتباعد بعضها من بعض فقد يحكم عليه ان يكون علما
واحدا محيطا بالاشخاص المختلفة واحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة من فرق انه لو وجد عقل يحيط بالانواع والاجناس والاشخاص فمن قبل
وهو واحد فهذا يجب ان يوجد حس واحد بسيط يحيط بالاشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم المقول

صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه تعالى بالموجودات لا بكلي ولا بجزئي وذلك ان العلم

عليهما باشتراك الاسم وقولهم ان تعدد الانواع والاجناس يوجب التعدد في العلم فهذه الامور لازمة له هو عقل منفعل من الموجودات والعقل الاول

هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فمن جهة ما لا يعقل غيره من جهة ما هو غيره هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من جهة ما

هو علم فاعل ومن البحث ... لهم لما وقفوا على البراهين على انه لا يعقل الا ذاته فذاته عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل انما يتعلق بالموجود

لا بالمعدوم وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي نعقلها نحن فلابد ان يتعلق علمه بها اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا

هنا صنف آخر من الموجودات يتعلق بها واذا وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو تعلق علمنا بها واما ان يتعلق بها

على نحو اشرف من جهة تعلق علمنا بها وتعلق علمه بها على نحو تعلق علمنا بها مستحيل فوجب ان يكون تعلق علمه بها على نحو اشرف ووجود

اتم لها من الموجودات الذي تعلق علمنا لان العلم الصادق هو الذي يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فعلم الله يتعلق بالموجود

بجهة اشرف من الجهة التي يتعلق علمنا به فللموجود اذا وجودان وجود اشرف ووجود اخس والوجود الاشرف هو علة الاخس وهذا

هو معنى قول القدماء ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا

كله من علم الراسخين في العلم ولا يجب ان يكتب هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاد هذا ولذلك ليس هو من التعليم الشرعي ومن اثبته في غير

موضعه فقد ظلم كما ان من كتمه عن اهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له اطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس الاعراض الكتاب

ابو حامد هو ان نقول وما المانع على اصلكم من العلم بهذه الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من العلم لا يستحيل

عليه كما ذهب جهم من المعتزلة الى ان علومه بالحوادث حادثة كما اعتقدت الكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر جماهير اهل الحق

عليهم الا من حيث قالوا المتغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو حادث وليس بقديم واما انتم فمذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو

عن التغير فاذا عقلتم قديما متغيرا فلا مانع لكم من هذا الاعتقاد فان قيل انما منعنا ذلك لان العلم الحادث في ذاته لا يخلو اما ان يحدث من

جهته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانا قد بينا ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فانه

يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان حدث ذلك في ذاته من جهة غيره فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله

على سبيل التسخير والاضطرار من جهة غيره قلنا كل واحد من القسمين محال على اصلكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث

فقد ابطلناه في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط استحالته كونه اولا

والا فهذه الحوادث ليس لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهي بواسطة الحركة الدورية الى قديم هو نفس الفلك وحياته فالنفس الفلكية قديمة

والحركة الدورية تحدث منها وكل جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده متجدد لا محالة فاذا الحوادث صادرة من القديم عندكم و

لكن اذا كانت احوال القديم متشابهة يتشابه فيضان الحوادث منه على الدوام كما تتشابه احوال الحركة لما ان كانت تصدر من قديم متشابه

الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم اذا كان يصدر على التناسب والدوام فليكن العلوم

الحادثة من هذا القبيل واما القسم الثاني وهو صدور هذا العلم فيه من غيره فنقول ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور احدها

التغير وقد بينا لزومه على اصلكم والثاني كون الغير سببا لتغير الغير وهو غير محال عندكم فليكن حدوث الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم

تقولون تمثل الشخص المتلون بازاء الحدقة الباصرة سبب لانطباع مثال الصورة في الطبقة الجليدية من الحدقة عند توسط الهواء

في مثال الشخص

المشف بين الحدقة والمبصر فاذا جاز ان يكون هذا سببا لانطباع الصورة في الحدقة وهو معنى الابصار فلم يستحيل ان يكون حدوث

الحوادث سببا لحصول علم الاول بها فان القوة الباصرة كما انها مستعدة للادراك ويكون حصول الشخص المتلون

مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الادراك فليكن ذات المبدأ الاول عندكم مستعدة لحصول العلم ويخرج من القوة الى الفعل

بوجود ذلك الحادث فان كان فيه تغير القديم فالقديم المتغير عندكم غير مستحيل وان زعمتم ان ذلك يستحيل في واجب الوجود

فليس لكم على اثبات واجب الوجود دليل الا قطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا ان قطع التسلسل ممكن بقديم متغير

والامر الثالث الذي يتضمنه هو كون القديم متغيرا بغيره وان ذلك تشبه التسخير واستيلاء الغير عليه فنقول ولم يستحيل عندكم هذا وهو ان يكون هو سببا لحدوث الحوادث بوسائط ثم يكون حدوث الحوادث سببا لحدوث العلم

له بها فكانه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط وقولكم ان ذلك تشبه التسخير فليكن كذلك فانه لائق باصلكم اذ زعمتم ان ما

يصدر من الله تعالى يصدر على سبيل اللزوم والطبع ولا قدرة له على ان لا يفعل وهذا ايضا تشبه نوع من التسخير ويشير الى انه

كالمضطر الى ما يصدر منه فان قيل ان ذلك ليس باضطرار لان كماله في ان يكون مصدرا لجميع الاشياء فهذا ليس بشيء قلنا فان كماله
في ان يعلم جميع الاشياء ولو قلنا حصل لنا علم مفارق لكل حادث لكان ذلك كمالا لنا لا نقصانا ولا استحالة فكذلك
كذلك في حقه والله اعلم   حاصل المعارضة الاولى للفلاسفة وهي معارضة بجنب اخفى لهم لا بجنب الا وفي بعضها يلزم من
اصولكم لانها قديما تحله الحوادث وهو الفلك فمن اين انكرتم ان يكون القديم الاول محلا للحوادث والاشعرية انما انكروا ذلك
من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معارضة جدلية فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث
التي تغير جوهر المحل الحادث فيه ومنها ما تحله وهي الحوادث التي لا تغير جوهر الحامل لها كالحركة في المكان للجسم المتحرك وكالاشعاع
والاضاءة والقديم ايضا منه ما لا تحله حركة اصلا ولا حادثات اصلا وهو الذي ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم
الذي هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التفصيل مذهب الفلاسفة فهذه المعارضة هي معارضة باطلة لان الكلام
هو في القديم الذي ليس بجسم ولما تمت بهذه المعارضة للفلاسفة شرع في جواب الفلاسفة في ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يكون
لهم علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يخلو ان يكون من ذاته او من غيره فان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث ومن اصولهم
انه لا يصدر عن القديم حادث فهو يعاندهم في قولهم انه لا يصدر عن القديم حادث لوضعهم الفلك قديما ووضعهم الحوادث
تصدر عنه وانفصالهم عن هذا هو ان الحادث ليس يمكن ان يصدر عندهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم بجوهره ومحدث
في حركاته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالمتوسط بالهيئة بين القديم المطلق والمحدث المطلق وذلك انه من
جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هو الحركة الدورية السماوية عندهم فانها عندهم قديمة بالنوع حادثة
بالاجزاء فمن جهة هي قديمة يصدر عن شيء قديم ومن جهة اجزائها الحادثة تصدر عنها حوادث لا نهاية لها واما
منع الفلاسفة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم
الا في الجسم والمبرى عن المادة لا ينفعل واما معارضة القسم الثاني من قياسهم وهو ان العلة الاولى لا يكون معلولة

ان يكون علمه سببها بالعلم الذي الان اعني ان يكون المعلومات هي سبب علمه وصدورها سبب حدوث علمه بها مثل ما ان المبصرات هي علة ادراك البصر والمحسوسات
علة ادراك العقل في ان يكون علمه علة افعله الموجودات وعلمه لها هو علة ادراكها لا علة خلقها علمه وهذا سهل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا
لان علمنا معلول للموجودات وعلمه علة لها ولا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا ازليا والانسان
الها كائنا فاسدا وبالجملة فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعني ان علمه هو الفاعل للموجودات والموجودات علة العلم

المسئلة الرابعة عشر في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله بحركته الدورية

او حادث وقد قالوا والغرض
حيوان وان له نفسا نسبتها الى بدن السماء كنسبة نفوسنا الى ابداننا وكما ان ابداننا تتحرك بالارادة نحو اغراضها بتحريك النفس فكذا السماوات
حركة السماء بحركتها الذاتية عبادة رب العالمين عز وجل وسنذكره قال مذهبهم في هذه المسئلة مما لا يمكن انكاره ولا يدعى استحالته فان الله تعالى
قادر على ان يخلق الحيوة في كل جسم فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرطا للحيوة اذ الحيوانات مع اختلاف
اشكالها مشتركة في قبول الحيوة ولكنا ندعي عجزهم عن معرفة ذلك بدليل العقل فان هذا ان كان صحيحا فلا يطلع عليه الا الانبياء عليهم السلام
بالالهام او الوحي وقياس العقل ليس يدل عليه ولا يبعد ان يعرف ذلك بدليل ان وجد الدليل او ساعده ولكنا نقول ما اورده دليلا لا يصلح الا
لافادة ظن فاما ان يفيد قطعا فلا وخيالهم فيه انهم قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم
يتحرك لكونه جسما لكان كل جسم متحركا وكل محرك فاما ان يكون منبعثا عن ذات المتحرك كالطبيعة في حركة الحجر الى اسفل ومع الارادة في حركة الحيوان
مع القدرة واما ان يكون المحرك خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كدفع الحجر الى فوق وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة
فنسميه طبيعة او يشعر بها فنسميه اراديا او نفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاصرة الدائرة بين النفي والاثبات اما قسرية واما طبيعية واما ارادية
واذا بطل قسمان تعين الثالث ولا يمكن ان يكون قسريا لان المحرك القاسر اما جسم اخر يتحرك بالارادة او بالقسر وينتهي لا محالة الى ارادة
ومهما اثبت في اجسام السماوات متحرك بالارادة فقد حصل الغرض فاي فائدة في وضع حركات قسرية وبالاخرة فلا بد من الرجوع الى الارادة [illegible]
واما ان يقال انه متحرك بالقسر وان الله هو المحرك بغير واسطة وهو محال لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالقه للزم ان يتحرك كل جسم فلا بد

تخص الحركة بصفة بها يتميز عن غيرها من اجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة او بالطبع ولا يمكن ان يكون الجسم
محركا بالارادة لان الارادة تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم استعد هذا الجسم على المخصوص لان يريد تحريكه دون غيره ولا
ذلك جزافا فان ذلك قبيح كما بين في مسئلة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون معنى هو مبدأ الحركة بطل القسم الاول
وهو تقدير الحركة القسرية فبقي ان يكون هي الطبيعة وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجردها فقط لا يمكن سببا للحركة لان معنى الحركة هرب
عن مكان وطلب مكان اخر فالمكان الذي فيه الجسم ان كان ملائما له فلا يتحرك كما في حصول الهواء على وجه الماء واذا […]
لا فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن لم ينتقل الى مكان لا ملائمة هرب منه الى الملائم كما هرب من وسط الماء
الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان يكون لها طبيعة لان كل وضع وأين يفرض انه هرب منه فهو بعينه المهروب عنه بالطبع لا
مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف رق الهواء الى باطن الماء ولا الحجر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيصير الهواء […]
القسم الثالث وهي الحركة بالارادة   اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اما ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك عن جسم خارج
ولكن هذا هو الذي يسمى قسرا فهو معروف بنفسه واما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المحرك فيه غير المتحرك فشيء ليس معروفا بنفسه واما […] مشهور
والفلاسفة يتكلفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك بما يستعملون مقدمات […] معروفة
بنفسها ومقدمات ينتهي بيانها ببراهين اخر وهو لو توقف على من كتبهم ولذلك ليس معروفا بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن محرك […] وخارج
فانه ينتهي الى محرك من تلقائه فهذه التي وضعت بينها على انها مقدمات معروفة بنفسها فيها النوعان جميعا اعني ان منها ما هي
بيانه ومنها ما هي معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من خارج وهو انما يتحرك لامر جوهره وطبيعته واما من مبدأ فيه […] وانه ليس
يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا محسوس ولا ملموس مقارن له من خارج كما تبين […] فانه معروف بنفسه وقد […] في هذا القول كلها
[…] بها انه لو كان الامر كذلك لم يكن الحركة الى فوق اولى النار منها بالارض والامر في ذلك معروف بنفسه واما انه لا يتحرك جوهره
وطبيعته فهو بين في الاشياء التي تتحرك حينا وتسكن حينا لان الذي بالطبع ليس له ان يفعل الضدين واما في الاشياء التي […] انها

تحرك

تحرك دائما فانها تحتاج الى برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من ان المتحرك من ذاته فهو متحرك عن مبدأ فيه اما من مبدأ […] طبيعته واما عن مبدأ
يسمى نفسا واختيارا فصحيح اذا تبين انه ليس فيها شيء متحرك من ذاته واما ما وضع فيه من ان المبدأ الذي يسمى طبيعة فانه ليس يحرك من ذاته
في المكان الا اذا كان في مكانه غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه فحق واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا
ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل عن احدهما الى الثاني لا بالكلية ولا بالاجزاء فقريب من البين بنفسه وتقدير ذلك قريب فقد ذكر
في هذا القول طرف من تقديره ويشبه ان يكون الجسم الذي وجوده بهذه القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك ليحصل فيه
القوة ولذلك لم يكن هذه القوة الحاكمة لا نقص ولا خفية واما ان هذه القوة هي ادراك وبغير ادراك وان كانت […] ادراك فما
نحوه الا ادراك فليس من غير هذا او محيص […] ان يقول اما التقدير الاول وهو ان يعرض ان المتحرك السماوي يتحرك اخر غير […] فليس القسط
نفسه او قرب من البين بنفسه وذلك انه […] الجسم ليس يمكن فيه ان يحرك الجسم السماوي دورا الا وهو متحرك من تلقائه كما قلت
انسان او ملك يديرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك لكان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله فيحتاج
ان يكون خارجه لانه ليس خارج العالم مكان ولا خلا على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج ان يكون ذلك الجسم عند ما يحرك […] ثبت
على جسم ليس ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم اخر ويمر الامر الى غير نهاية وهذا […] الى ان يكون داخل العالم لانه لو كان لادركنا […] الحاجة
كل جسم داخل العالم محسوس وكان ايضا يحتاج الى جسم اخر يحملها يكون الذي يديرها او يكون الذي يديرها هو الذي يحملها والمكان
يحتاج الى الحامل وكان يجب ان يكون عدد الاجسام المتنفسة المتحركة بعدد حركات الاجرام السماوية وكان يسأل ايضا
من هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطقسات الاربع فيكون كائنة فاسدة او يكون بسيطة فما طبيعتها او هذه الكلمة يستحق
عندي […] على طبائع الاجسام البسيطة وعرف عددها ووقف انواع الاجسام المركبة منها فالاشتغال بها […]
مما لا معنى له وقد تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبواسطتها يحصل الحيوة
على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني وهو ان يكون السماء عز وجل محركها على ان الكل فيها قوة بها يتحرك

فهو ايضا قول شنيع بعيد جدا اما بعقله الانسان فزعم هو شيء يقول الراسخ هو الملابس لجميع ما ههنا والحركة لم وما يدرك من الآلات
والمسببات كما يمكن ان الانسان انسانا لا يفصح خلقها الله فيه وكذلك سائر الموجودات وابطال هذا هو ابطال المعقولات لان العقل انما
يدرك الاشياء من قبل اسبابها وهو قول شبيه بقول من كان يقول من القدماء ان الله موجود في كل شيء وهم الرواقيون ومن المتكلم
مع هولاء في الموضع الذي يذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات واما العناد الثالث فهو كون محرك الطبع وهو ان يصح ان حركة السماء
من قوة فيها طبيعية وصفة ذاتية لا عن نفس ولم يرد انهم على نفي ذلك بطل من قبل انهم يتوابرهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية لكان
المكان المطلوب بحركتها الطبيعية هو بعينها المهروب عنه لان كل جزء من السماء يتحرك الى المواضع التي يتحرك منها من قبل ان حركتها دورية
والحركة الطبيعية للمكان الذي تبر سنه بالحركة وهو غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو الموضع والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه
وضع بطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماوية كانت كثيرة متحركين كثيرين وذلك بحسب اصولهم لانهم يقولون ان الحركة الواحدة
واحدة ولان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدور ليس يطلب بها المتحرك مكانا فيمكن ان يكون حل في معنى يطلب بالحركة نفسه
ويكون ذلك المعنى طبيعة لا نفسا والانفصال عن هذا لم قولهم هذا انما يلزم من زعم ان تبديل الكواكب مكانها هو عن حركة طبيعية
تبديل المتحركات بالطبع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورية ليس يطلب المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورية وان
ما هذا شانه فالمحرك له نفس لا طبيعة لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وجزء
من الحركة غير مستقر الوجود فالذي يتحرك الى الحركة بما هي حركة هو مشتاق لها ضرورة والذي يشتاق الحركة فهو متصور لها ضرورة وهذا
احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك
الواحد من الاجسام الكرية يجده يتحرك الحركتين المتضادتين معا اعني الغربية والشرقية وذلك شيء لا يمكن عن الطبيعة فالمتحرك بالطبيعة
انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاسباب التي حركت القوم الى ان يعتقدوا ان السماء عاقلة واشتهاها انها
عندهم انها تعقل من المادة لزم ان لا يتحرك الا من جهة ما هو معقول متصور واذا كان ذلك كذلك فالمتحرك عنه عاقل و

متصور

متصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركتها شرط في وجود ما ههنا من الموجودات او حفظها وليس يمكن ان يكون ذلك عن اتفاق
وهذه الاشياء لا ينبغي في هذا الموضع الا بيانا ذا ابعاد مقنعا

المسئلة الخامسة عشرة في ابطال ما ذكروه من الغرض

المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته ومتقرب اليه لان كل حركة بالارادة فهي لغرض اذ لا يتصور ان يصدر الفعل والحركة
من حيوان الا اذا كان الفعل اولى به من الترك والا فلو استوى الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب الى الله تعالى ليس معناه طلب الرضا
والحذر من السخط فان الله تعالى يتقدس عن السخط والرضا وان اطلق احد هذه الالفاظ فعلى سبيل المجاز وكنى بها عن ارادة العقاب وارادة
الثواب ولا يجوز ان يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فانه محال فلا يبقى الا طلب القرب منه في الصفات فان الوجود الاكمل وجوده وكل
موجود فبالاضافة الى وجوده ناقص وللنقصان درجات وتفاوت فالملك اقرب اليه صفة لا مكانا وهو المراد بالملائكة المقربين اي الجواهر
العقلية التي لا تتغير ولا تستحيل ولا تفنى وتعلم الاشياء على ما هي عليه والانسان كلما ازداد قربا من الملك في الصفات ازداد قربا من الله تعالى ومنتهى
طبيعة الادميين التشبه بالملائكة واذا ثبت ان هذا معنى التقرب الى الله عز وجل وانه يرجع الى طلب القرب منه في الصفات وذلك للادمي بان
يعلم حقائق الاشياء وبان يبقى بقاء مؤبدا على اكمل احواله الممكنة له فان البقاء على الكمال الاقصى هو لله تعالى والملائكة المقربون كل ما يمكن
لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود اذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج الى الفعل فاذا كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة الى ما سوى الله والملائكة
السماوية هي عبارة عن النفوس المحركة للسموات وفيها ما هو بالقوة وكمالاتها منقسمة الى ما هو بالفعل كالشكل الكري والهيئة وذلك حاضر
والى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والاين وما من وضع معين الا وهو ممكن له ولكن ليس له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع
بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكنها استيفاء احاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعا
بعد وضع واينا بعد اين ولا ينقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصده التشبه بالمبدأ الاول في نيل
الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماوية لله تعالى وقد حصل لها التشبه من وجهين احدهما استيفاء كل
وضع ممكن له بالنوع وهو المقصود بالقصد الاول والثاني ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف

الطوالع بالنسبة الى الارض فيفيض منها الخير على ما تحت فلك القمر ويحصل منه بهذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس السماوية
وكل نفس عاقلة تشتاق الى الاستكمال بذاتها   كل ما حكاه عن الفلاسفة فهو مذهبهم ولازم من مذهبهم او يمكن ان يرد القول
فيه على مذهبهم الا ما حكاه من ان السماء تطلب بحركاتها الاوضاع الجزئية التي لا تتناهى فان ما لا نهاية له غير مطلوب اذ كان غير موجود
البتة ولم يقل احد الا ابن سينا ومعانده ابو حامد لهذا القول كاف فيما ياتي بعد والذي يقصده السماء عند القوم اجمع
الحركة نفسها بما هي حركة وذلك لان كمال الحي بما هو حي هو الحركة وانما لحق السكون ههنا للجسم الكائن الفاسد لعرض عرض فيه لانه
هو كان واما الجسم الذي لا يلحقه تعب ولا نصب فواجب ان يكون حيوته كلها وكماله في الحركة وتشبهه بخالقه هو افادة الحيوة لما ههنا
بالحركة وليست هذه الحركة عند القوم من اجل ما ههنا على القصد الاول اعني بالقصد الاول ان يكون الجرم السماوي انما خلق من اجل
ما ههنا فان الحركة هو فعله الخاص الذي من اجله وجد فلو كانت هذه من اجل ما ههنا على القصد الاول لكان الجرم السماوي انما
خلق من اجل ما ههنا وذلك ممتنع عندهم ان يخلق الافضل من اجل الانقص لكن عن الافضل ولا بد يلزم وجود الانقص كالرئيس مع المرؤوس
الذي كماله في غير الرياسة وانما الرياسة ظل كماله وكذلك العناية بما ههنا تشبهها بعناية الرئيس بالمرؤوس الذي لا كمال له ولا وجود اذا
الا بالرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الاتم الافضل الى الرياسة فضلا وجوده   ابو حامد والاعتراض على
هو لنا في مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكن لا نطول به ونعود الى الغرض الذي عينتموه اخرا ونبطله من وجهين
احدهما ان طلب الاستكمال بالكون في كل اين يمكن ان يكون له حماقة لا طاعة وما هذا الا كانسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة
في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد او بيت ويزعم انه يتقرب الى الله تعالى بانه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في كل مكان
امكن وزعم ان الكون في الاماكن ممكن لي ولست اقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفيها بالنوع فان فيه استكمالا وتقربا فيسفه
عقله فيه ويحمل على الحماقة ويقال ان الانتقال من حيز الى حيز ومن مكان الى مكان ليس كمالا يعتد به او يتشوق اليه فلا فرق
بين ما ذكروه وبين هذا   قد نظر ان هذا الكلام سخيف يصدر عن احد رجلين اما رجل جاهل واما رجل شرير وابو حامد متبرئ

عن هاتين الصفتين ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل ومن غير الشرير قول شرير على جهة الندور ولكن يدل هذا على قصور في النظر في الغرض
لهم في الفلسفات فانه لم يقله الا ابن سينا ان الفلك يقصد بحركته تبدل الاوضاع وكان تبدل اوضاعه من الموجودات التي بها
هو الذي يحفظ وجودها بعد ان يوجدها وكان هذا الفعل منه دائما فاي عبادة اعظم من هذه العبادة بمنزلة الوالي الذي ما يكلف
يحرس من يرم المدن ويعددها بالدوران عليها ليلا ونهارا الا كما نراه ان هذا الفعل من اعظم الافعال فربما الى ابيع واما
لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكاه عن ابن سينا وانه لا يقصد في حركته الا الاستكمال باينات غير متناهية القيل
انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا واما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء الاحاد بالعدد
او جميعها استوفيها بالنوع فانه كلام مختل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية باجزائها كانت باقية بكليتها او ذلك ان
من الحركات ما هي غير باقية لا باجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة باجزائها ومنها
بقي فيها انها حركة واحدة على الوجوه التي فصلت في غير هذا الموضع من كتبهم انه نوع في الحركة انها واحدة واما قوله ان العالم لما لم يمكنه استيفاء
بالعدد استوفيها بالنوع فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما يبقى نوع الحركات التي دون السماء الكائنة وذلك
لما لم يكن فيها ان تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية من قبل بقاء الحركة الواحدة بالعدد   ابو حامد والثاني هو
ان ما تقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان
في اختلافها غرض فهلا اختلفت بالعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكرتموه من حصول الحوادث
باختلاف الحركات من التثليثات والتسديسات وغيرها يحصل بعكسه وكذا ما ذكروه من استيفاء الاوضاع والاحوال كيف وممكن
الممكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فما بالها لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ولو كان في استيفاء كل ممكن
كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت السموات لا يطلع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطلع الله عليها انبياءه
واولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند اخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها

هذه معانده سفسطائية وذلك ان النظام مستدل الى سنده من فعل السفسطائية فانه كيف يلزم عن عجزهم ان عجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف
جهات حركات السماء ان يعجزوا عن اعطاء السبب في حركة السماء او لان الاكثر الحركتها علیه هذا الكلام كله في غاية الركاكة والضعف واما هذه
المسئلة فما اكثر فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد عجزوا الفلاسفة فيها وليس في ذلك جهلهم بانحاء الطرق التي سلكوها في اعطاء الاسباب
والمقدار الذي يطلب منها ويعطى في شيء من الموجودات فانه يختلف باختلاف طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس
لها سبب فيما يصدر عنها الا نفس طبائعها وصورها واما الامور المركبة فيلتمس لها اسبابا فاعلة غير صورها وطبائعها
واقتران اجزائها بعضها الى بعض مثال ذلك ان الارض ليس لها سبب في انها كانت تهوي الى اسفل الا صفة الارضية وكذلك
للنار سبب في ان تعلو الى فوق الا نفس طبيعتها وصورتها وبهذه الطبيعة قيل انها مضادة للارض وكذلك الفوق
السفل ليس لها سبب في صارت احدى الجهتين اعلى والاخرى اسفل بل ذلك يقتضي طباعها واذا وجب اختلاف الجهات
واختلاف الحركات لاختلاف الجهات فليس لهذا سبب يعطى في اختلاف الحركات الا اختلاف جهات المتحركات
واختلاف الجهات لاختلاف طبائعها اعني ان بعضها اشرف من بعض مثال ذلك ان الانسان اذا احس الحيوان التقدم
في الحركة اصدر رجليه من جهة من بدنه ثم يتبع بها الاخرى فان كان الحيوان يقدم هذه الرجل ويؤخر الاخرى دون ان يكون الامر
بالعكس لم يكن هنالك سبب حتى في ذلك الا ان الحق انه لا بد في حركة الحيوان من ان يكون رجل يقدم ورجل يعتمد عليها وذلك
يوجب ان يكون للحيوان جهتان يمين ويسار وان اليمين هي التي يتقدم ابدا لقوة تخص بها وان اليسار هو الذي يتبع ابدا في
الاكثر لقوة تخص بها وانه لم يمكن ان يكون الامر بالعكس اعني ان يكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان طباع الحيوان يقتضي
ذلك اما اقتضاء اكثريا وكذلك الامر في الاجرام السماوية اذ لو سال سائل فقال لم يتحرك السماء من جهة دون جهة قيل لان
لها يمينا ويسارا وخاصة اذ قد تبين امرها انها حيوان الا انها يخصها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض
وهي مع هذا الطبع الواحد يتحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل الايسر الاعسر وكما انه لو سال سائل فقال لم الحركة

الحر

الحيوان كانت يمينه يساره ويساره يمينه فلم اختص اليمين بكونه يمينا واليسار بكونه يسارا الفعل ليس لذلك
طبيعة الجهة المسماة يمينا اقتضت لكونها لان يكون يمينا والا يكون يسارا او طبيعة اليسار اقتضت كونها لان يكون يسارا والا يكون يمينا او ان
الاشرف للجهة الاشرف كذلك اذا سال سائل لم اختصت السماء اليمين في الحركة العظمى بكونها يمينا وجهة اليسار بكونها يسارا و
قد كان يمكن ان يكون الامر بالعكس كالحال في افلاك الكواكب المتحيرة لم يكن له جواب الا ان يكون الجهة الاشرف اختصت بالجرم الاشرف كالحال في
اختصاص النار بفوق والارض باسفل واما كون السماوات يتحرك بالحركتين المتضادتين بعد الحركة اليومية فلعلة تضاد الحركات
ههنا عن حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني ان يدرك اكثر من هذا بامثال هذه الاقاويل في هذا الموضع فلما عرض
حامد هذه المسئلة وقال ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن بعض الفلاسفة وقال بعضهم وهو انما كان سكنا انما حصل
ارضه كانت ولكان نظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعين جهات كان الداعي لها الى اصل الحركة التعبد الى الجهة
والداعي الى جهة الحركة افاضة الخير على العالم السفلي قال وهذا باطل من وجهين احدهما ان ذلك امكن ان يتخيل فليقتض طبيعة السكون
ان يحترز بها عن الحركة فالتغير وليس ذلك بشيء على التحقيق فانه يعدل عن التغير والحركة بغير ولكنه اختيار الحركة لافاضة الخير فانه لكان
بغيره وليس يتعذر عليه الحركة ولا تعب فما المانع لهذا الخيال والثاني ان الحوادث تبتني على اختلاف النسب المتولدة من اختلاف جهات
الحركات فلتكن الحركة الاولى متوزعة واعدها متشرقة وقد حصل بهذا الاختلاف وتحصل به تفاوت النسب فلم تعين جهة واحدة
وهذه الاحتمالات لا تستدعي الا اصل الاختلاف فاما جهة بعينها فليست اولى من نقيضها في هذا الغرض
وانه ان يعطي السبب في ذلك من قبل السبب الغائي لا من قبل الفاعل وليس يشك احد من الفلاسفة ان هنالك سببا غائبا عن الاقصد
الناس وهو ضروري في وجود ما ههنا ولكن لم يتوقف عليه بعد الفحص لكن لا يشك انه لو تحركت ههنا ولا الامر ولما رجع للكواكب
الاول لما حدث في وجود ما ههنا حتى لو اختلفت ههنا شيء لاختل الموجود ههنا ولكن كثيرا من هذه الاسباب الخفية
انه واما انه يوقف عليها بعد زمان طويل مع تجربة طويلة مثل ما حكى ان الحكيم ابقراط في كتابه في التدبير ان الحكمة الخفية فاما الامور

عليها سهل واصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد ادرك في زماننا هذا كثير مما وقفت عليه الامم السالفة من هذا الجنس كالكلام بين
وغيرهم فلذلك لا ينبغي ان لا يعتقد ان لذلك حكمة في الموجودات فقد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في السماء هو لموضع حكمة غائية
وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان كذلك فهو احرى ان يكون في الاجرام السماوية وقد يظهر في الحيوان الانسان نحو
عشرة الاف حكمة في زمان قدره الف سنة فلا يبعد ان يظهر في اثار السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد يجد الاوائل
رموزا في ذلك سموا علم تاويلها الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء المحصلون واما الاول فهو قول ان القائل ان يقول ان ما ينبغي
يقتضي الجسم ساكنا لا انه ينبغي ان يتقدس عن الحركة لكن حينئذ لما فيها من افاضة الخير على الكائنات فانه كلام مختل فانه ليس ساكن ولا متحرك او
يتحرك الجسم افضل من السكون واذا قيس الموجود بما له فانما ينبغي ان يكون في افضل حالاته وهي الحركة واما العناد الثاني فقد تقدم الجواب عنه

المسئلة الحادية عشر في ابطال قولهم ان نفوس السماوات مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد باللوح المحفوظ

نفوس السماوات وان انتقاش جزئيات العالم فيها يضاهي انتقاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لا انه جسم عريض صلب
مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان على اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذا لم يكن للمكتوب نهاية لم يكن
للمكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لا نهاية له ولا يمكن خطوط لا نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لا نهاية لها بخطوط معدودة
وقد زعموا ان الملائكة السماوية هي نفوس السماوات وان الملائكة الكروبيين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتحيز ولا
في الاجسام وان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وتلك مستفيدة والمفيد
اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال علم بالقلم لانه كالنقاش المفيد وشبه المستفيد باللوح وهذا مذهبهم
والنزاع في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبلها واما ما ذكروه من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيا متحركا وهو ممكن واما هذه
فرجع الى اثبات علم المخلوق بالجزئيات التي لا نهاية لها وهذا ربما يعتقد استحالته فنطالب بالدليل عليه لانه تحكم في نفسه
هذا الذي حكاه لم ينقله احد من الفلاسفة على الا ابن سينا اعني ان الاجرام السماوية يحصل لها علم بجميع خيالات لا نهاية لها

والاسكندر

والاسكندر يصرح في مقالة المسماة بمبادئ الكل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان من اهل السلامة وهذه الاجرام لا تحتاج الى
الفساد فالخيال لا ينفع فيها بل هو وكذلك الحواس ولو كان لها خيال لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل
حساس ولا ينعكس وعلى هذا لا يصح تاويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم واما تاويل العقول المفارقة التي تحرك فلكا على انها
لها ملائكة مقربين فتاويل جار على اصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك ملائكة سماوية اذا قصد تطابق ما ادى اليه البرهان وما اتى به الشرع
ابو حامد واستدلوا فيه بان قالوا انه ثبت ان الحركة الدورية ارادية والارادة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه اليه الا ارادة كلية
والارادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزئي والارادة الكلية نسبتها الى احاد الجزئيات على وتيرة واحدة
في كل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة فلها لا محالة تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذ الجزئيات لا
تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن ضرورتها تصور لذلك المراد اي علم به اي كان جزئيا او كليا ومهما كان للفلك تصور
لجزئيات الحركات احاط بها احاطة لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة و
بعضها في وسط السماء فوق قوم وتحت قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة
الى غير ذلك من الحوادث السماوية وسائر الحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة او بواسطة واحدة او بوسائط
وعلى الجملة
كثيرة فكل حادث فله سبب حادث الى ان ينقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية الابدية التي بعضها سبب لبعض فاذن الاسباب
والمسببات ترتقي في سلسلتها الى الحركات الجزئية السماوية فالمتصور للحركات متصور للوازمها ولوازم لوازمها الى اخر السلسلة ولهذا
يطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث فحدوثه واجب عن علته مهما تحققت العلة ونحن انما لا نعلم ما سيقع في المستقبل لانا لا
نعلم جميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات فانا مهما علمنا ان شخصا سيأكل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان
شخصا سيتخطى الموضع الفلاني الذي فيه كنز مغطى بشيء خفيف اذا مشى عليه الماشي تعثر رجله بالكنز وعرفه فنعلم انه سيستغني بوجود الكنز
ولكن هذه الاسباب لا نعلمها وربما نعلم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا اغلبها او اكثرها حصل لنا ظن

بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصلت المعرفة بجميع المسببات الا ان السماوات كثيرة ثم لها اختلاف بالحوادث الارضية ولا سبيل في
القوة البشرية الى الاطلاع عليها ونفوس السماوات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوازمها ولوازم لوازمها الى
السلسلة ولهذا زعموا ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل وذلك باتصاله باللوح المحفوظ ومطالعته ومهما اطلع على الشيء
ربما بقي ذلك بعينه في حفظه وربما سارعت القوة المتخيلة الى محاكاته فان من غريزتها محاكاة الاشياء بامثلة تناسبها
بعض المناسبة او الانتقال منها الى اضدادها فيمحى المدرك الحقيقي عن الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تعبير ما يمثل
الخيال فقد يمثل الخيال الرجل بشجرة والزوجة بخف والخادم ببعض اواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بزيت السراج فان
البزر سبب للسراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل وزعموا ان الاتصال بتلك النفوس مبذول اذ ليس
ثم حجاب لكنا في يقظتنا مشغولون بما تورد الحواس والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واذا
سقط عنا في النوم بعض اشتغال الحواس ظهر به استعدادنا للاتصال وزعموا ان النبي المصطفى صلى الله عليه وآله اطلع على
الغيب بهذه الطريق الا ان القوة النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في اليقظة
ما يرى غيره في المنام ثم القوة الخيالية تمثل اليه ما رآه وربما يبقى الشيء بعينه في ذكره وربما يبقى مثاله فيفتقر مثل هذا الوحي
الى التأويل كما يفتقر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا ان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في يقظة
ولا منام لكن جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة ومعناه هو الذي ذكرناه فهذا ما اردنا ان نورده لتفهيم مذهبهم

قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم اصحابه الا ابن سينا واما الدليل الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات فان كانت مقدمته صادقة فليس
وذلك انه يصح ان كل مفعول جزئي فانه انما يصدر عن المنفعل من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول
الجزئي ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي ان السماء تصدر عنها افعال جزئية فيلزم عن ذلك ان يكون ما يصدر عنها
ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور جزئي وهو الذي يسمى خيالا وهذا ليس يظهر في الصانع فقط بل في كثير من الحيوان

الذي يفعل افعالا محدودة كالنحل والعنكبوت والعنادل هذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئي عن نوع من العقول الا من جهة ما ذلك المعقول متخيل
خيالا عاما فتصدر عنه امور جزئية لا نهاية لها مثال ذلك ان الصانع انما تصدر عنه صورة الخزانة من جهة خيال كلي عام لا يخص خزانة
دون خزانة وكذلك الامر فيما يصدر من الصانع بالطبع عن الحيوانات فكان هذه الخيالات هي وسط بين الادراكات الكلية والجزئية وهي متوسطة
بين صنع البشر وخياله الخاص به فالاجرام السماوية ان كانت تتخيل فتخيلها هو الخيال الذي هو طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس
واما ان يكون افعالنا صادرة عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التي تصدر عنها افعال الحيوانات المحدودة هي كالمتوسط
بين المعقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يعرف بها طائر لا يصيده من الجوارح التي بها تصنع النحل بيوتها واما الصانع الذي
يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو الذي ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال
هو الباعث للارادة الكلية التي لا تقصد شخصا دون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد للاجرام السماوية واما ان يوجد ارادة عامة
لشيء الكلي بما هو كلي فهو مستحيل لان الكلي ليس له وجود خارج الذهن ولا هو كائن ولا فاسد وقسمة الارادة الى كلية وجزئية غير صواب
الا ان يقال ان الاجرام السماوية تتحرك نحو صدور شيء لا بعينه [illegible] يتجلى بشخص من اشخاص الموجودات بخلاف ما هو الامر عندنا في [illegible]
الارادة الكلية ليس يحصل عنها جزئي خطأ اذا فهم من الارادة الكلية انها لا تخص شخصا دون شخص بل خيال عام كحال الملائكة في الحادثة
والمعاندة واما ان فهم من الارادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس يتعلق به ارادة اصلا ولا توجد ارادة بهذه الصفة للاجرام السماوية
السماوية ان تبين من امرها انها تعقل ما ههنا من جهة ما تتخيل فذلك من جهة الخيالات العامة التي يلزم الحدود لا من جهة الخيالات الجزئية التي
تلزم الاحساسات والاظهر انه لا يمكن ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها ههنا انما يصدر عن القصد الثاني
لكن مذهب القوم انها تعقل نفسها وتعقل ما ههنا وهل تعقل ما ههنا على انه غير ذواتها فيه نظر يحتاج الى فحص في المواضع الخاصة به وبالجملة ان
كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم واما ما يقوله في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء انفرد به ابن سينا
واراء القدماء في ذلك غير هذا الرأي واما وجود علم اشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع واعني بالعلم الشخصي الادراك

خيالا ولم يكن معنى لادخال مسئلة الرؤيا والوحي في هذا الموضع الا التطرق بذلك الى كثرة المعاندة وتحصيل شغب
هذا الذي قلتم من ان تخيل الاجرام السماوية خيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية فهو قول مقنع والذي يلزم عن اصول القوم
ان الاجرام السماوية لا تتخيل اصلا لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة او خاصة وهي انما عرض [illegible]
بالعقل ولذلك كان تصورنا كاينا فاسدا او تصور الاجرام السماوية اذا كان غير كاين ولا فاسد فيجب ان لا يفتقر الى خيال والا
اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس هنالك ادراك لا كليا ولا جزئيا بل تجد هنالك العلمان اعني الكلي والجزئي وانما يتميزان فينا
المواد فيقبل تلك في هذه الجهة فوقع الاعلام بالغيوب في الرؤيا وما اشبه ذلك وهذا ليس على التمام في موضعه او الجواب ان
يقول لم ينكرون على من يقول ان النبي صلى الله عليه وسلم يعرف الغيب بتعريف الله او بتوقيف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه
فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع باللوح والقلم فان اهل الشرع لم يفهموا من اللوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك في
الشرعيات بنفي التمسك بمسالك العقول وما ذكرتموه وان اعترف بامكانه مهما لم يشترط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف
ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه ان يتعرف من الشرع لا من العقل واما ما ذكرتموه من الدليل العقلي اولا فيبتني على مقدمات كثيرة
بابطالها ولكنا نتنازع في ثلث مقدمات منها **المقدمة الاولى** قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة
دعواكم فيها **الثانية** انه وان سلم ذلك مسامحة لكم فقولكم انه يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية غير مسلم بل ليس ثم جزء
في الجسم فانه شيء واحد وانما يتجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكفي تشوقها الى استيفاء الاين الممكن لها
كما ذكروه ويكفيها التصور الكلي والارادة الكلية ولنمثل للارادة الكلية والجزئية مثالا ليفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض
كلي في ان يحج بيت الله مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا
يزال يتجدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للمكان الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة
جزئية للحركة عن المحل الموصل اليه بالحركة فهذا ما ارادوه بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم لان الجهات متعددة

مكة والمسافة غير متعينة فيفتقر تعين مكان عن مكان وجهة عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة
انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تجاوزه والحركة مرادة وليس ثم الا وجه واحد وضرب واحد وجسم واحد فهو كهوي الحجر الى السفل فانه
يطلب الارض في اقرب الطرق والطريق الخط المستقيم فتعين الخط المستقيم لم يفتقر فيه الى تجدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز
مع تجدد القرب والبعد والوصول الى حد والصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية للحركة ولا يفتقر الى مزيد
فهذه مقدمة تحكموا بوضعها واما قوله في جامد والجواب لم ينكرون الى قوله فلا يحتاج الى شيء مما ذكرتموه
جنس المسموع لا من جنس المعقول فلا معنى لادخاله في هذا الكتاب والفلاسفة يتحرجون عن كل ما جاء الشرع فان ادركته عقول الادراك
وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان لم يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم فيما
اللوح والقلم امر خارج عن هذه المسئلة فلا معنى لادخاله وهذا التاويل في علم الغيب الذي سيأتي هي معاندة صحيحة فانه ليس
حركات جزئية في مسافات جزئية حتى تقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في الحكمة جزئية لا محالة
لتلك التي تتحرك عليها ولتلك الحركات واذا كانت تلك المسافات غير مدركة بالبصر والمستدير كما قلنا انما يتحرك حركة
مستديرة حركة واحدة وان كان يتبع الحركة الواحدة حركات كثيرة متصلة فما دونها من الموجودات فانه ليس المقصود عنده
تلك الجزئيات الا حفظ الانواع فقط التي تلك الجزئيات جزئيات لها لا وجود جزئي جزئي من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي
فاذا كان الامر كذلك لزم ان يكون السماء ولابد متخيلة فالنظر انما هو في الجزئيات الحادثة عنها فانه هل هي مقصودة لا
الانواع فقط وليس يمكن ان يبين في هذا الموضع لكن يظهر لك ههنا ولابد عنايته بالجزئيات من جهة وجود المنامات الصادقة
لشبه ذلك من تقدمة المعرفة بما يحدث في المستقبل وهي في الحقيقة عناية في النوع **المقدمة الثالثة** او جانب
التحكم بعيد جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا توابعها ولوازمها وهذا هوس محض كقول القائل ان الانسان
اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من موازاة ومحاذاة وهو نسبة الى الاجسام التي فوقه وتحته وما حواليه

اذ من في شمس يعلم المواضع التي يقع عليها ظله والمواضع التي لا يقع وما يحصل عن ظله من البروده بقطع الشعاع في تلك المواضع
وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل في اخلاطه في الباطن من الاستحاله بسبب الحركه الى
الحراره وفي اي عضو افرطت الحراره حتى قارب ان يفسد وفي اي عضو اصلي كانت البروده قاربت ان تفسده وفي اي جميع
عدلت مع كل ما فعلت في هذه الاعضاء من الرطب والتجفيف وما يلزم عنها من السدد او العفونه وما يلزم عن ذلك من تغيرات النبض وما تحمله من
تغيرات البدن الى الصحه والى المرض وما يحصل من اجزائه الى العروق والى بطونها وغير ذلك من جميع الحوادث في بدنه وفي غير بدنه مما لا يحصله
او نشر طرفا وسادا معدوده وهو محسوس لا يحمله عاقل ولا يغتر به الا جاهل والى هذا يرجع هذا التحكم فانا نقول هذه الجزئيات المفصله المعلومه للنفس الفلكيه
هي موجوده في الحال او يضاف اليها ما يتوقع كونه في الاستقبال فان قصر نظره على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب واطلاع الانبياء عليهم السلام
في اليقظه وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطته ثم بطل مقتضى جميع اسباب الاولين فان الحوادث المستقبله ووسائط
جميع الحوادث حاضره في الحال فانما هي الحركه السماويه ولكن تقتضيها الاسباب بواسطه او بوسايط كثيره واذا تعدت الى المستقبل لم ينته الى آخر
فكيف تعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهايه وكيف يجتمع في نفس مخلوق في حاله واحده من غير تعاقب علوم جزئيه مفصله لا نهايه
لاعدادها ولا غايه لاحادها ومن لا يشهد له عقله باستحاله ذلك فلييئس من عقله فان قلبوا علينا في علم الله تعالى فليس تعلق علم الله
بالاتفاق بمعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي للمخلوقات بل مهما دار نفس الفلك بين نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه
يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطه فان لم يلتحق به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله فان لم يكن غالبا على الظن فهو ممكن والامكان
يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به فان قيل حق النفس الانسانيه في جوهرها ان يدرك ايضا جميع الاشياء ولكن اشتغالها بنتايج الشهوه
والغضب والحرص والحقد والحسد والجوع والالم وبالجمله عوارض البدن وما تورده الحواس عليه حتى اذا اقبلت النفس الانسانيه على شيء واحد
شغلها عن غيره واما النفوس الفلكيه فبريه عن هذه الصفات لا يعتريها شاغل ولا يستغرقها هم والم واحساس فعرفت جميع الاشياء
قلنا من عرفتم ان لا شاغل لها وهلا كان عبادتها واشتياقها الى الاول مستغرقا وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصله

واما

واما الذي يحيل تقديره مانع اخر سوى الغضب والشهوه وهذه الموانع المحسوسه ومن اين عرف انحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء
شواغل من علو الهمه وطلب الرياسه ما يستحيل تصوره عند الاطفال ولا يعتقدونه شاغلا ومانعا فمن اين تعرف استحاله ما يقوم مقامها
في النفوس الفلكيه هذا ما اردنا ان نذكره في العلوم الملقبه عندهم بالالهيات اما استعادته لم يكن منها عقل شيء من الماده
بلوازمها الذاتيه على جهة الحصر لها فليس من شناعاتهم الامور المعروفه بانفسها ولا ابطه وجوب وجوده من الامور المعروفه بانفسها لكن القوم
اعني الفلاسفه يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل بهذه الصفه واما وجود خيالات غير متناهيه فممتنع على كل ان تحصل واما وجود
ما لا نهايه له في العلم القديم وكيف لا اعلام الجزئيات الحادثه في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فان من بديع القوم عندهم سائر من قبل
النفس بعقل من ذلك المعنى الكلي الذي في العقل لا من الجزئي الذي يحصل فيه وبها والاشخاص المعروفه عندنا لان النفس هي بالقوه جميع الموجودات وما بالقوه
فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسه واما من قبل طبيعه العقل المتقدم على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات
المحسوسه معقوله منفعله لا من جهه في ذلك العلم خيالات للاشخاص لا نهايه لهم وبالجمله فيزعمون انه قد اتحد العقل الكلي والجزئي في العلم
المفارق للماده وانه اذا فاض ذلك العلم علينا ها هنا انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا وحده لا
يمكن ان نبين في هذا الموضع وانما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع عن ان اخذ مقدمات هندسيه ليس لها شهره بفعل فيها تصديقا
ولا اقناعا في بادي الراي فربت بعضها ببعض اعني حمل بعرض بعضها على بعض فان ذلك منه اضعف انواع الكلام والكلام حجه لانه
ليس يقع بذلك تصديق برهاني ولا اقناعي وكذلك العلم بالفروق التي بين نفوس الاجرام السماويه وبين نفس الانسان حتى كلها الخطابه
غامضه ومن يتكلم وسرمنها في غير موضعه في الكلام فيها اما غريبا واما اقناعيا وفي بادي الراي اعني من مقدمات محكمه مثل قولهم ان
النفس الغضبيه والشهوانيه تعوق النفس الانسانيه عن ادراك اشياء بعض منها تدركه فان هذه الاقاويل وامثالها يظهر من امرها انها ممكنه
وانما يحتاج الى ادله يتطرق اليها امكانات كثيره متعارضه فهذا احد ما رايناه ان نذكر في تزييف الاقاويل التي وقعت في هذا الكتاب الملقب بالتهافت
في المسائل الالهيه وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعيه ابو حامد

لنوف ... الشرع ليس بعض المناظرة فيها ولا الكلام الا في مواضع ذكرناها ونحن نقسم الى اصول وفروع فاصولها ثمانية فالاول ... تجوز قسم
حيث انه جسم من الاقسام ... والتغير وما يلحق الحركة ويتبعها من الزمان والمكان والخلا يشتمل عليه كتاب سمع الكيان الثاني يعرف احوال اقسام اركان
العالم من السماوات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربعة وطبايعها وعلة استحقاق كل واحد منها موضعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السما
والعالم الثالث يعرف احوال الكون والفساد والتولد والنشو والبلى والاستحالات وكيفية استبقا الانواع مع فساد الاشخاص ... كتاب ...
الشرقيه والغربيه ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد الرابع في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعة من الامتزاجات التي منها تحدث الاثار ... العلوية من الغيوم والامطار
والرعد والبرق والهالة ... ففي علوم كثيرة نذكر اقسامها الى قوله وانما كان الفروع من جملة هذه العلوم في اربع مسائل اما اعدده من اجناس العلم ...
وقوس قزح والصواعق والرياح ... فصحيح على مذهب ارسطاطاليس واما العلوم التي عدها على انها فروع له فليس كما عدها اما الطب فليس من العلم الطبيعي ... من صناعة ...
والزلازل الخامس ... من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلما في شي تركب للعلمين فحيثية مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي
السادس في احكام النبات ... الحيوانات ... بنظر في الصحة والمرض من حيث انهما من اخيار الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث يحفظ احدهما ويبطل الاخر ... ان يبطل ...
الناطقه ... حيث يحفظها في المرض من حيث يزيله واما علم احكام النجوم فليس هو ايضا منها وانما هو علم يقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
المدركه ... الزجر والكهانة ومن هذا الجنس ايضا علم الفراسة لان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة لا المستقبلة وعلم التعبير ... من نوع علوم ...
... المعرفة بما يحدث وليس هذا الجنس من العلم لا نظريا ولا عمليا وان كان قد يظن انه ينتفع في العمل في علوم الطلسمات فهو يظن ...
الاول ... ليس يمكن ان يوضع ال... الفلكية باثار في الامور المصنوعة ان يكون ذلك التاثير لها الا في المصنوع لان يتعدى بالتاثير ذلك المصنوع ...
... اخر خارج عنه واما علوم الحيل فهي داخلة في باب النجوم ولا مدخل لها في الصنايع النظرية واما الكيميا فصناعة مشكوك في وجودها
... وان وجدت فليس يمكن ان يكون المصنوع منها هو المطبوع بعينه لان الصناعة قصاراها ان تتشبه بالطبيعة ولا تبلغها في الحقيقة واما ...
... بفعل شيا شبيها في الجنس لا في النوع الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا امكانه والذي يمكن ان يوقف منه على ذلك هو طول
... التجربة مع طول الزمان واما الاربع المسائل التي ذكر فنحن نذكر واحدة واحدة منها اوحاهما المسئلة الاولى حكمهم بان الاقتران
... المشاهد في الوجود من الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان ايجاد السبب دون المسبب ولا ...
... قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قايمة بانفسها ليست منطبعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والا ...
... بنفسها في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي الثالثة قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل اذا وجدت فهي ابدية ...
... لا يتصور فناؤها الرابعة قولهم ان هذه النفوس يستحيل ردها الى الاجسام وانما لزم النزاع في الاولى من حيث انه يبنى عليها اثبات المعجزات
... الخارقة للعادة من قلب العصا ثعبانا واحيا الموتى وشق القمر ومن جعل مجاري العادات لازمة لزوما ضروريا احال جميع ذلك واولوا

ما في القران من احيا الموتى وقالوا اراد به ازالة موت الجهل بحيوة العلم واولوا تلقف العصا سحر السحرة على ابطال الحجة الظاهرة
الالهية على يدي موسى عليه السلم شبهات المنكرين واما شق القمر فربما انكروا وقوعه وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المعجزات الخارقة
للعادات الا الخصوص في ثلثة امور احدها في القوة المتخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم يستغرقها الحواس و الاشتغال اطلعت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور الجزئيات الكاينة الكاينة في المستقبل وذلك في اليقظة
للانبيا ولساير الناس في النوم فهذه خاصية النبوة للقوة المتخيلة الثاني خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من
معلوم الى معلوم فرب ذكي اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة
واذا خطر في ذهنه حدي النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فمنهم من يتنبه بنفسه ومنهم من
يتنبه بادنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الا بتعب كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقصان الى من لا حدس له اصلا حتى لا يتهيا لفهم المعقولات مع التنبيه جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان يتنبه لكل المعقولات او
لاكثرها في اسرع الاوقات واقربها ويختلف ذلك بالكمية في جميع المطالب او بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب فرب
نفس مقدسة صافية يستمد استمدادا سهلا في جميع المعقولات او في اسرع الاوقات فهو النبي الذي له معجزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات
الى تعلم بل كانه يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور الثالث القوة النفسية العملية قد
تنتهي الى حد تتاثر بها الطبيعيات وتتسخر لها ومثاله ان النفس منا اذا توهمت شيا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها فتحركت
الى الجهة المتخيلة المطلوبة حتى اذا توهم شيا طيب المذاق تحلبت اشداقه وانتهضت القوة فنشرت اللعاب اذا مشى على جذع
ممدود على فضا طرفاه على حايطين يشتد وهمه للسقوط فانفعل الجسم بتوهمه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشى عليه و
لم يسقط وذلك لان الجسم والقوى الجسمانية خلقت مسخرة للنفوس ويختلف ذلك باختلاف صفا النفوس وقوتها فلا يبعد ان
يبلغ قوة النفس الى حد يخدمها القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان لها نوع نزوع وشوق الى تدبيره خلق ذلك
من جبلته فاذا جاز ان يطيعه اجسام بدنه لم يمتنع ان يطيعه غير بدنه فيطلع نفسه على مهب ريح او نزول مطر او هجوم صاعقة او

زلزال الارض فيخسف بقعة منه وذلك موقوف حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركة في الهوى فيحدث من نفسه تلك السخونة او البرودة وتتولد
منه هذه الامور من غير حضور سبب طبيعي ظاهر ويكون ذلك معجزة للنبي ولكن انما يحصل ذلك في هوا مستعد للقبول فلا ينتهي الى ان ينقلب الخشب حيوانا
او ينشق القمر الذي لا يقبل الانخراق فهذا مذهبهم في المعجزات ونحن لا ننكر شيا مما ذكروه وان ذلك مما يكون للانبيا وانما ننكر اقتصارهم
عليه ومنعهم قلب العصا ثعبانا واحيا الموتى وغيره فلزم الخوض في هذه المسئلة لاثبات المعجزات ولامر اخر وهو نصرة ما اطبق عليه المسلمون
من ان الله تعالى قادر على كل شي فلنخض في المقصد   اما الكلام في المعجزات فليس فيه للقدما من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشيا
التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانها مبادي الشرائع والفاحص عنها والمشكك فيها يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن
سائر مبادي الشرائع العامة مثل هل الله موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وانه لا يشك في وجودها وان كيفية
وجودها امور الهية معجزة عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادي الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل
الى حصول العلم الا بعد حصول الفضيلة فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادي التي توجب الفضيلة قبل حصول الفضيلة واذا كانت الصنائع
العلمية لا تتم الا باوضاع ومصادرات يتسلمها المتعلم اولا فاحرى ان يكون ذلك في الامور العملية واما ما حكاه من اسباب ذلك عن
الفلاسفة فهو قول لا اعلم احدا قاله الا ابن سينا واذا صح وجود وامكن ان يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم فان الاسباب التي حكاها
عطى من ذلك السبب ممكن اذ ليس كل ما كان ممكنا في طبيعته يقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم واكثر الممكنات في
انفسها ممتنعة عليه فيكون تصديق النبي بانه بخارق هو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان يضع ان الامور الممتنعة
في العقل ممكنة في حق الانبيا واذا تاملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس وابينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي
لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كانقلاب العصا حية وانما ثبت كونه معجزا بطريق الحس والاعتبار لكل انسان وجد ويوجد الى
يوم القيمة وبهذا فارقت هذه المعجزة سائر المعجزات فليكتف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة وليعرف ان طريق
الخواص في تصديق الانبيا طريق اخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبيا الذي هو

الاعلام

الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق واما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا اعلم احدا من القدما
الا ابن سينا والذي يقوله القدما في امر الوحي والرؤيا انما هو عن الله تعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو
الذي تسميه الحذاق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة ملكا فلنعد الى ما قاله في المسائل الاربع المسئلة الاولى قال
ابو حامد الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا
ولا اثبات احدهما متضمنا لاثبات الاخر ولا نفيه متضمنا لنفي الاخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الاخر ولا من ضرورة عدم احدهما
عدم الاخر مثال ذلك الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق ولقا النار والنور وطلوع الشمس والموت وجز الرقبة والشفا
وشرب الدوا واسهال البطن باستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان
اقترانها لما سبق من تقدير الله تعالى بخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون
الاكل وخلق الموت دون جز الرقبة وادامة الحيوة مع جز الرقبة وهلم جرا الى جميع المقترنات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا استحالته والنظر
في هذه الامور الخارجة عن الحصر يطول فلنعين مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقاة النار فانا نجوز وقوع الملاقاة بينهما
دون الاحتراق ونجوز وقوع انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه وللكلام في هذه المسئلة ثلث مقامات   صدوث
المقام الاول ان يدعي الخصم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل
قابل له وهذا مما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في اجزائه وجعله حراقا او رمادا هو الله تعالى اما بواسطة
الملائكة او بغير واسطة واما النار وهي جماد فلا فعل لها فما الدليل على انها الفاعل وليس لهم دليل الا مشاهدة حصول الاحتراق
عند ملاقاة النار والمشاهدة تدل على الحصول عندها ولا تدل على الحصول بها وانه لا علة سواه اذ لا خلاف في انسلاك الروح والقوى المدركة والمحركة
في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا ان الاب فاعل ابنه بايقاع النطفة في الرحم
ولا هو فاعل حيوته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم يقل احد انها موجودة به بل وجودها

من جهة الاول اما بغير واسطة او بتوسط الملائكة الموكلين بهذه الامور الحادثة وهذا مما يقطع به الفلاسفة القائلون بالصانع فلا كلام
معهم فقد تبين ان الوجود عند الشي لا يدل انه موجود به بل نبين بمثال وهو ان الاكمه لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس
الفرق بين الليل والنهار لو انكشف الغشاوة من عينه نهارا او فتح اجفانه فرأى الالوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه لصور
الالوان فاعله فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما مفتوحا والحجاب مرتفعا والشخص المقابل متلونا فيلزم لا محالة ان يبصر ولا يعقل
ان لا يبصر حتى اذا غربت الشمس واظلم الهواء علم ان نور الشمس هو السبب في انطباع الالوان في بصره فمن اين يأمن الخصم ان يكون في المبادي للوجود علل
واسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي اجسام متحركة فتغيب ولو انعدمت او غابت
لادركنا التفرقة وفهمنا ان ثم سببا وراء ما نشاهده وهذا لا محيص عنه على قياس اصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه
الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك او ملائكة
حتى قالوا انطباع صور الالوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون معدة ومهيئة
لقبول المحل لهذه الصور وطردوا هذا في كل حادث وبهذا يبطل دعوى من يدعي ان النار هي الفاعلة للاحراق والخبز هو الفاعل
للشبع والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الاسباب   اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات
فقول سفسطي والمتكلم بها اما جاحد بلسانه لما في جنانه واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس يقدر
ان يعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها او انما تتم افعالها بسبب من خارج
اما مفارق واما غير مفارق فامر ليس معروفا بنفسه وهو مما يحتاج الى بحث وفحص كثير وان الغوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحس
بعضها ببعض لموضع ما ههنا من المفعولات التي لا يحس فاعلها فان ذلك ليس بحق فان التي لا يحس اسبابها انما صارت
مجهولة ومطلوبة من انها لا يحس لها اسباب فان كانت اشياء التي لا يحس لها اسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فاسبابه
محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فما اتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وايضا فماذا يقولون في

الاسباب

الاسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود الا بفهمها فانه من المعروف بنفسه ان للاشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجود موجود
وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الاشياء واسماؤها وحدودها فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه
لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الاشياء كلها شيئا واحدا ولا شيئا واحدا لان ذلك الواحد يسأل عنه هل له فعل واحد
يخصه او انفعال يخصه او ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فههنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد
ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم واما هل الافعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شانه ان يفعل فيه
او هي اكثرية او فيها الامران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات انما يقع
باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى فقد يمكن ان تكون اضافة تابعة لاضافة ولذلك لا يقطع على النار اذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد لانه
لا يبعد ان يكون هنالك موجود يوجد له الى الجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره ولكن
ليس يوجب هذا سلب النار صفة الاحراق ما دام باقيا له اسم النار وحدها واما ان الموجودات المحدثة لها اربعة اسباب فاعل
ومادة وصورة وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب اعني التي يسميها قوم
مادة وقوم شرطا ومحلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون يعترفون ان ههنا شروطا هي ضرورية في حق المشروط
مثل ما يقولون ان الحياة شرط في العلم وكذلك يعترفون ان للاشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يطردون
الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون
ان الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على ان الفاعل له عالم به والعقل
ليس هو شيئا اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبه يفترق من سائر القوى المدركة فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل وصناعة
المنطق تضع وضعا ان ههنا اسبابا ومسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام الا بمعرفة اسبابها فرفع
هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له فانه يلزم ان لا يكون ههنا شيء معلوم اصلا علما حقيقيا بل ان كان فمظنون ولا يكون ههنا

برهان من لا صناعة ومن نفع اصناف المحمولات الذاتية التي يأتلف البراهين من نضع انه ولا علم واحد ضروري لزم منه ان لا
يمكن قولهم وهذا ضروري ربما ولما من يسلم ان ههنا اشياء بهذه الصفة واشياء ليست ضرورية ويحكم النفس عليهما حكما مطمئنا ويتوهم
انها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا عادة جاز والا فما ادري ما يريدون باسم العادة بل
يريدون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات او عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات وهي كلي يمكن ان تكون عادة فان العادة ملكة
يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا وان
ارادوا انها عادة للموجودات فالعادة لا تكون الا لذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعني ان يكون
للموجودات طبيعة تقتضي الشيء اما ضروريا واما اكثريا واما ان يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست الا غير
فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلا وليس ينكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ مموه اذا حقق لم يكن تحته معنى
الا انه فعل وضعي مثل ان يقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا وكذا يريد انه يفعله في الاكثر وان كان هذا هكذا كانت الموجودات
كلها وضعية ولم يكن هنالك حكمة اصلا من قبلها نسبت الى الفاعل انه حكيم وكما قلنا لا ينبغي ان يشك في ان هذه الموجودات قد يفعل بعضها
بعضا ومن بعض وانها ليست مكتفية بانفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها
واما جوهر هذا الفاعل او الفاعلات ففيه اختلاف بين الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك انهم كلهم اتفقوا على ان الفاعل الاول
بريء عن المادة وان فعله هو شرط في وجود الموجودات وفي وجود افعالها وان هذا الفاعل يتناول فعله هذه الموجودات
بوساطة مفعول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفلك فقط وبعضهم جعل مع الفلك موجودا اخر بريئا من الهيولى
وهو الذي يسمونه واهب الصور والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه واشرف ما يفحص عنه هو هذا المعنى فان كنت ممن يشتاق الى هذه
الحقائق فاسلك الى الامر من بابه وانما وقع اختلافهم في صدور الصور الجوهرية وبخاصة النفس لانهم لم يقدروا ان ينسبوها
الى الحار والبارد والرطب واليابس التي هي اسباب ما يحدث ههنا من الطبائع عندهم وتفسد والدهريون هم الذين ينسبون

كل

كل ما يظهر ههنا مما ليس بسيطا الى الحار والبارد والرطب واليابس ويقولون انه عندما تمتزج هذه الاسطقسات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء التي
على انها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الالوان وسائر الاعراض وقد عنيت الفلاسفة بالرد على هؤلاء — **المقام الثاني**
ومن يسلم ان هذه الحوادث انما تفيض عن مبادي الحوادث لكن الاستعداد لقبول هذه الصور يحصل بهذه الاسباب ولم يمتنع الا ما ضره خلاف في الصور لا
الا ان تلك المبادي تصدر الاشياء عنها باللزوم والطبع لا على سبيل الروية والاختيار كصدور النور من الشمس وانما افترقت المحال والحجر
استعداداتها فان الجسم الصقيل يقبل شعاع الشمس ويرده حتى يستضيء به موضع اخر والمدر لا يقبل ذلك والهواء لا يمنع نفوذ نوره
يمنع وبعض الاشياء تلين بالشمس وبعضها تتصلب وبعضها تبيض كثوب القصار وبعضها تسود كوجهه والمبدأ واحد والاثار مختلفة
لاختلاف الاستعدادات في المحل وكذا مبادي الوجود فياضة بما هو صادر منها لا منع عندها ولا بخل وانما التقصير من القوابل واذا كان
كذلك فمهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنتين متماثلتين لاقتا النار على وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احداهما دون
الاخرى وليس ثم اختيار وعن هذا المعنى انكروا وقوع ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق وبقاء النار نارا وزعموا ان ذلك
لا يمكن الا بسلب الحرارة عن النار وذلك يخرجها عن كونها نارا او بقلب ذات ابراهيم عليه السلام وبدنه حجرا او شيئا لا تؤثر فيه النار ولا هذا
ممكن ولا ذاك ممكن — ان من زعم من الفلاسفة ان هذه الموجودات المحسوسة ليس يفعل بعضها في بعض وانما الفاعل لها مبدأ من خارج
فهو لا يقدر ان يقول ان الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو كاذب بالكل ولكن يقول انها تفعل بعضها في بعض استعداد
الصور عن المبدأ الذي من خارج ولكن لست اعلم احدا قال بهذا من الفلاسفة على الاطلاق وانما قالوا ذلك في الصور الجوهرية واما الاعراض
فلا فانهم كلهم متفقون على ان الحرارة تفعل حرارة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الاربع لكن من حيث يحفظ بها حرارة النار الاسطقسية
الحرارة التي تصدر من الاجرام السماوية واما ما نسبه الى الفلاسفة من ان المبادي المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به احد يعتد به
بل كل ذي علم فاعل عندهم باختيار لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الا افضلهما واختيارهم ليس
يكمل ذواتها اذ كان ليس في ذواتها نقص واما ما نسبه من الاعتراض على معجزة ابراهيم عليه السلام فشيء لم يقله الا الزنادقة من اهل الاسلام

فان الحكماء الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادي الشرايع وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت
كل صناعة لها مبادي وواجب على الناظر في تلك الصناعة ان يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بنفي ولا بابطال كانت الصناعة العملية
الشرعية احرى بذلك لان المشي على الفضايل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الانسان بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم
ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادي الشريعة وان يقلد فيها ولا بد الواضع لها فان جحدها والمناظرة فيها مبطل لوجود
الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي امور الهية تفوق العقول الانسانية فلا بد ان
يعترف بها مع جهل اسبابها ولذلك لا نجد احدا من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم لانها مبادي تثبت
الشرايع والشرايع مبادي الفضايل ولا فيما يقال منها بعد الموت فاذا نشأ الانسان على الفضايل الشرعية كان فاضلا باطلاق
فان تمادى به الزمان والسعادة الى ان يكون من العلماء الراسخين في العلم وعرض له تاويل في مبدا من مبادئها فحقه ان لا يصرح بذلك
التاويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون امنا به هذه حدود الشرايع وحدود العلماء والجواب ابو حامد
المسلك الاول ان يقول لا نسلم ان المبادي ليس يفعل باختيار وان الله تعالى لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من ابطال دعواهم
في ذلك في مسألة حدوث العالم فاذا ثبت ان الفاعل يخلق الاحتراق بارادته عند ملاقاة القطنة النار امكن في العقل ان لا يخلق مع
وجود الملاقاة الذي وضع منها انه قد ثبت ان ما للخصم هو الذي يدافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وان الفاعل الا
يفعل الاحتراق دون وسائط خلقها لتكمن في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات ولا يشك احد
من الفلاسفة ان الاحتراق الواقع في القطن من النار مثلا ان النار هي الفاعلة له لكن لا باطلاق بل من قبل مبدا من خارج هو شرط
في وجود النار فضلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدا اما هو عقل مفارق او هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار
ابو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل هذا يجر الى ارتكاب محالات شنيعة فانه اذا انكر لزوم المسببات عن اسبابها واضيف الى الارادة
مخترعها ولم يكن للارادة منهج مخصوص متعين بل امكن تفننه وتنوعه فليجوز كل واحد منا ان يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة

وجبال

وجبال شامخة واعداء مستعدة بالاسلحة وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يخلق له الرؤية ومن وضع كتابا في بيته فليجوز ان يكون قد انقلب عند رجوعه الى
بيته غلاما امرد عاقلا متصرفا او انقلب حيوانا او لو ترك غلاما في بيته فليجوز انقلابه كلبا او ترك الرماد فليجوز انقلابه مسكا وانقلاب الحجر ذهبا
والذهب حجرا واذا سئل عن شيء من هذا فينبغي ان يقول لا ادري ما في البيت الان وانما القدر الذي اعلمه اني تركت في البيت كتابا ولعله الان فرس
قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه واني تركت في البيت جرة ولعلها انقلبت شجرة تفاح فان الله قادر على كل شيء وليس من ضرورة الفرس ان يخلق من
النطفة ولا من ضرورة الشجرة ان يخلق من البزر بل من ضرورة ان يخلق من شيء فلعله خلق اشياء لم تكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الان
وقيل له هل هذا مولود فليتردد وليقل يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق انقلب انسانا وهو ذلك الانسان فان الله قادر على كل شيء ممكن وهذا ممكن
فلا بد من التردد فيه وهذا فن يتسع المجال في تصويره وهذا القدر كاف وقد حكى هذا الكلام من الفلاسفة انه تهافت فقال الجواب ان نقول ان
ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يخلق للانسان علم بعدم كونه لزمت هذه المحالات كلها ونحن لا نشك في هذه الصور التي اوردتموها فان الله تعالى خلق لنا
علما بان هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة يجوز ان تقع ويجوز ان لا تقع واستمرار العادة بها مرة بعد اخرى
ترسخ في اذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخا لا تنفك عنه بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بالطرق التي ذكروها
ان فلانا لا يقدم من سفره غدا وقدومه ممكن ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ينظر الى العامي فيعلم انه ليس يعلم الغيب في امر من الامور ولا يدرك
المعقولات من غير تعلم ومع ذلك فلا ننكر ان تقوى نفسه وحدسه بحيث يدرك ما يدركه الانبياء على ما اعترفوا بامكانه ولكن نعلم عدم ذلك
الممكن فيه فان خرق الله تعالى العادة بايقاعه في زمان تخرق العادات فيه انسلبت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع اذا من ان يكون
الشيء ممكنا في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا العلم بانه ليس يفعله في ذلك الوقت
وليس في هذا الكلام الا التشنيع محض اما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتقابلة في الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل
وانما يخصص احد المتقابلين بارادة فاعل ليس للارادة ضابط يجري عليه لا دايما ولا في الاكثر فكلما الزم المتكلمين من الشناعات لزمهم وذلك
ان العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الا امكان المتقابلين في حق القابل فليس ههنا علم بشيء اصلا ولا لحظة

عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجابر ولله المثل الاعلى الذي لا يعتاص عليه شيء وملكه لا يجري على
قانون يرجع اليه ولا عادة فان افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرار ان يوجد مثله وتكراره
مجهولا بالطبع وانفصال المتكلمين عن هذه المحالات انه لو وصل لنا علما ان هذه الممكنات لا تقع الا في اوقات مخصوصة كما تكون قبلية
المعجزة ليس بانفصال صحيح وذلك لان العلم المخلوق فينا انما هو ابدا تابع لطبيعة الموجود فان الصادق هو ان يعتقد في الشيء على ما
التي هو عليها في الوجود فان كان لنا بهذه الممكنات علم في الموجودات الممكنة حال به التي يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل
او من قبل الفاعل او من قبل الامرين وهي التي يعبر عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المسماة عادة في الفاعل الاول
فلم يبق ان يكون الا في الموجودات وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله بالموجودات وان كان علة لها فهي لازمة
لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم بتقدم زيد مثلا انما وقع لنا من قبل اعلام الله تعالى السبب في وقوعه علينا من العلم
ليس شيئا اكثر من طبيعة الموجود تابعة للعلم الازلي فان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك
الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلق فجهلنا بالممكنات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي الوجود او عدمه فانه لو كانت
المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل انفسها ومن قبل اسبابها الفاعلة لها لكان يلزم الا توجد الا عدم او توجد وعدم
معا واذا كان ذلك كذلك فلا بد ان يترجح احد المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة يوجب احد المتقابلين على
التحصيل والعلم المتعلق بها اما علم متقدم عليها وهو العلم الذي هو علة لها وهو العلم القديم او العلم التابع لها وهو علم الغير
القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا اكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا بدليل بمقدم علمها
هو الذي يسمى للناس رؤيا وللانبياء وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجب في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى
قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد تكون صدورها على الاكثر والمتساوي والوجه كذا
قلنا انما هو اعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة وان الصانع التي يدعى تقدمه المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عنده اثار نزرة

ما بها بهذه الطبيعة والعلة وكيف شئت ان تسميها اعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم ابو حامد المسلك الثاني
وفي الكلام في هذه الشبهة وهو ان نسلم ان النار انما خلقت خلقة اذا لاقاها قطنتان متماثلتان احرقتهما ولم تفرق بينهما
اذا تماثلتا من كل وجه ولكنا مع هذا نجوز ان يلقى نبي في النار فلا يحترق اما بتغيير صفة النار او بتغيير صفة النبي فيحدث من الله او من الملائكة صفة في النار تقصر
سخونتها على جسمها بحيث لا تتعدى ويبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار وحقيقتها ولكن لا تتعدى سخونتها واثرها او يحدث في بدن
الانسان صفة ولا تخرجه عن كونه لحما وعظما فتدفع اثر النار فانا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد ولا يتأثر به والذي
لم يشاهد ذلك ينكره فانكار الخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار او البدن تمنع الاحتراق كانكار من لم يشاهد
الطلق واثره وفي مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلم ينبغي ان ننكر امكانها ونحكم باستحالتها وكذلك احياء الموتى
وقلب العصا ثعبانا يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم النبات يستحيل عند اكل
الحيوان له دما ثم الدم يستحيل منيا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا بحكم العادة واقع في زمان متطاول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدور الله ينصب
ان يدير المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقل فتستعجل وما سلطت قوته
هذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة للنبي فان قيل وهذا يصدر من نفس النبي او من مبدأ اخر من المبادئ عند اقتراح النبي قلنا وما
من جواز نزول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة النفس السماوية يحصل منه او من مبدأ اخر فقولنا في الكلام في
ذلك والاولى بنا ان نحيل اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصوله انصراف همة النبي اليه
وتعين نظام الخير لظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدأ به سمحا جوادا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترجح
الحاجة الى وجوده وصار الخير متعينا فيه ولا يصير الخير متعينا فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لافاضة الخير فهذا كله لائق في
بساق كلامهم ولازم لهم مهما فتحوا باب الاختصاص للنبي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا تنضبط في
العقل امكانه فلم يجب معه التكذيب لما تواتر نقله ووجب الشرع تصديقه على الجملة كما كان لا يفصل صورة الجنون الا النظر واما بغيض

القوى الفائضة عليها من الملائكة التي هي مبادي الموجودات عندهم ولم تتخلق قط من نطفة الانسان الا انسان ومن نطفة الفرس الا الفرس
من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيحا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم تقبل الا الصورة المترجحة بهذا الطريق و
كذلك لم تنبت قط من الشعير حنطة ولا من بزر الكمثرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتوالد قط كالديدان
ومنها ما يتولد ويتوالد كالفارة والحية والعقرب وكان تولدها من التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور لامور غابت عنا
وعنكم ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جزافا بل لا تفيض على كل محل الا ما تعين
قبوله لكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومباديها عندهم امتزاجات الكواكب واختلافات نسب الاجرام السماوية العلوية في
حركاتها فقد انفتح من هذا ان مبادي الاستعدادات فيها غرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطلسمات من علم خواص الجواهر المعدنية وعلم
النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طالعا مخصوصا من الطوالع واحدثوا
بها امورا غريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلد والبق عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطلسمات فاذا خرج عن
الضبط مبادي الاستعدادات ولم نقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فمن اين نعلم استحالة حصول استعداد في بعض الاجسام
للتحالف في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهض ذلك معجزة ما انكار هذا الا لضيق
الذهول الحوصلة والانس بالموجودات العالية والذهول عن اسرار الله تعالى في الخلقة والفطرة ومن استقرأ عجائب العلوم لم يستبعد من قدرة الله
تعالى ما يحكى من معجزات الانبياء بحال من الاحوال فان قيل فنحن نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال
فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالتها ومنها ما يعرف امكانها ومنها ما يقف العقل فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان
فالآن ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا فلا يستدعي وجود احدهما وجود
الآخر وقولوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حيوة ويقدر على ان يحرك يد الميت ويقعده ويكتب بيده
مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محدق بصره نحوه ولكنه لا يرى ولا حيوة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى

مع تحريك يده والحركة من جهة الله تعالى وبتجويز هذا يبطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة فلا يدل الفعل المحكم على علم الفاعل ولا على قدرته
وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس فيقلب الجوهر عرضا ويقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما اقتدر على قلب الجماد
حيوانا والحجر ذهبا ويلزم عليه ايضا من المحالات ما لا حصر له الجواب ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه او اثبات الاخص مع
نفي الاعم او اثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس بمحال وما ليس بمحال فهو مقدور واما الجمع بين السواد والبياض فمحال لانا
نفهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي هيئة البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض
مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لانا نفهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت
المفهوم لنفيه عن غير البيت وكذلك نفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة فكان فيه نفي ما فهمناه والجماد يستحيل ان يخلق
فيه العلم لانا نفهم من الجماد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتسميته جمادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتسمية الحادث علما ولا يدرك به محله شيئا محال فهذا وجه
استحالته واما قلب الاجناس فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب قدرة مثلا
فالسواد باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي
السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها خلعت
صورة ولبست صورة اخرى فيرجع الحاصل الى ان صورة عدمت وصورة حدثت وثم مادة قديمة تعاقبت عليها الصور وكذلك اذا
قلنا انقلب الماء هواء بالتسخين اردنا به ان المادة القابلة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلبت العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين
العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والقدرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه واما تحريك الله تعالى
يد الميت ونصبه على صورة الحي يقعد ويكتب حتى يحدث من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما احلنا الحوادث الى ارادة مختار
وانما هو مستنكر لاطراد العادة بخلافه وقولكم يبطل به دلالة احكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك لان الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم
وهو فاعل له واما قولكم انه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة فنقول انما ادركنا ذلك من انفسنا لانا شاهدنا من انفسنا تفرقة بين
الحالتين فعبرنا عن ذلك الفارق بالقدرة فعرفنا ان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في حالة والآخر في حالة

ايجاد الحركة مع القدرة عليها شيء وايجاد الحركة دون القدرة في حالة اخرى واما اذا نظرنا الى غيرنا ورأينا حركات كثيرة منتظمة حصل لنا علم بقدرة
فهذه علوم يخلقها الله تعالى بمجاري العادات يعرف بها وجود احد قسمي الامكان ولا يستبين به استحالة القسم الثاني كما سبق
لما ان القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا عنها تصدر الافعال الخاصة بموجود موجود وهو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يعقل الانسان
سد قوة هذا القول ونقل الانكار الى موضعين احدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت عادتها ان تؤثر فيه مثل
النار مثلا فانه يمكن ان يوجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها ولو كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني ان ليس الصور
الخاصة بموجود موجود مادة خاصة فاما القول الاول فليس يبعد ان يسلمه الفلاسفة وذلك ان صدور الافعال الفاعلين ليس صدورا ضروريا الافعال عنها
لمكان الامور من خارج فليس يمتنع ان تقرب النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هنالك شيء اذا قارن القطن صار غير قابل
للاحتراق كما يرى في الطلق مع الحيوان فاما المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فليس يبعد المتكلمون ان ينفوه وذلك ان قال
ابو حامد لا فرق بين نفيها الشيء واثباته معا او نفيها بعضه واثباته معا ومن ذلك قوله الاشياء صفة عامة وخاصة هي التي تدل
عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجود بارتفاع احد هاتين الصفتين مثال ذلك انه
لما كان قوام صنفين احدهما عامة وهي الحيوانية مثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما اذا رفعنا عنه انه ناطق لم يبق انسانا كذلك
اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوان شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذه الا
الا في امور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصفات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي
عند الفلاسفة شرط الحيوة في الحي الكائن الفاسد لكونها اعم من الحيوة كحال الحيوة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك
ما سمعتهم يقولون ليس من شرط الحيوة عندنا البنية والبلة وكذلك الشكل عندهم شرط من شروط الحيوة الخاصة بالموجود ذي الشكل
وذلك انه لو لم يكن شرطا الا لجاز احد امرين اما ان توجد الخاصة بلا جنس ولا يوجد فعلها اصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان اليد
هي عندهم الة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الافعال العقلية مثل الكتابة وغير ذلك من الصنائع فلو وجد الفعل في الجماد
لكن لم يوجد فعله الصادر عنه مثل لو امكن ان توجد الحرارة في غير الحي ما شأنه ان يسخن بها وكل موجود عندهم لكيفية محدودة

ول

ولو كان لها عرض شيء موجود موجود عندهم ولكيفية محدودة ايضا ولو كان لها عرض عندهم انه كون الموجودات عندهم محدودة وربما تفانتها
محدودة لو كان لها عرض ايضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم ان الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي بهذه الصفة مرة
يقبل احدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها كالحال عندهم في صور الاجسام البسيطة الاربعة التي هي النار والهواء والماء والارض وانما
الخلاف فيما ليس له مادة مشتركة او مواد ما مختلفة هل يمكن ان يقبل بعضها صور بعض فمثال ذلك ما شاء ان يشاهد غير قابل للصورة من الصور
الا بوسايط كثيرة هل يمكن ان يقبل الصورة الاخيرة بلا وسايط مثال ذلك ان الاسطقسات تركب منها النبات ثم تغتذي منه الحيوان
فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين
الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين فالمتكلمون يقولون ان صورة الانسان يمكن ان يحل في التراب في غير هذه الوسايط التي شاهدناها والعلماء
يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا لكانت الحكمة في خلق الانسان دون هذه الوسايط ولكان خالقها بهذه الصفة هو احسن
الخالقين واقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي ان ما يقوله معروف بنفسه فليس عند واحد منهم دليل على مذهبه واستفت قلبك فيما انبأتك
فهو فرضك الذي عليك اعتقاده وهو الذي كلفت اياه والله يجعلنا واياك من اهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض اهل الاسلام الى ان يمنع
ان يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم ان قصور العقل منا بامتناع ذلك انما هو شيء طبع عليه العقل فلو طبع طبعا يقتضي امكان
ذلك لما انكر ذلك وجوزه وهو لا يلزمهم ان لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا للموجودات ولا يكون الصدق الموجود في العقل تابعا لوجود الموجودات
فاما المتكلمون فانهم يستحيون من هذا القول ولو ركبوه لكان احفظ لوضعهم من الابطالات الواردة عليهم بل لا كدل الا انه قول متوهم
ولذلك يعسر تحقيق صناعة الكلام فقد يجب ان ينكر التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء ودليله وهذا
من اراء السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو ابو المعالي والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك ان الموجودات منقسمة
الى متقابلات والى متناسبات فلو جاز ان تفترق المتناسبات لجاز ان تجتمع المتقابلات لكن لا تجتمع المتقابلات فلا تفترق المتناسبات وهذا هو وجود
هذه هي حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا وبادراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان

خ بكم

في هذا الباب من خصومهم المطلوب الفروق بين ما يتبدلون هذا الجنس وبين ما يقويه فيعسر عليهم

بكذا في العقل الاربع كان علة وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجائز فيكم لا يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك جم
المسئلة الثامنة عشرة في تعجيزهم عن اقامة الدليل على ان النفس الانسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا متحيز وليس بجسم ولا هو منطبع
في الجسم ولا هو متصل بالبدن ولا هو منفصل عنه كما انه تعالى ليس خارج العالم ولا داخل العالم وكذلك الملائكة عندهم والموضع في
يستدعي مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية والقوى الحيوانية تنقسم عندهم الى قسمين محركة ومدركة والمدركة قسمان ظاهرة وباطنة
والظاهرة هي الحواس الخمس وهي معان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى واما الباطنة فثلث احدها القوة الخيالية في مقدم
الدماغ وراء القوة الباصرة وفيه تبقى صور الاشياء المرئية بعد تغميض العين بل ينطبع فيها ما تورده الحواس الخمس فتجتمع فيه
ويسمى الحس المشترك ولولاه لكان من راى العسل الابيض ولم يدرك حلاوته فاذا رآه ثانيا لم يدرك حلاوته ما لم يذق كالمرة الاولى
ولما كان فيه معنى يحكم بان هذا الابيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم وقد اجتمع عنده الامران اعني اللون والحلاوة حتى يقضي
عند وجود احدهما بوجود الآخر وفيه ايضا القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكانت القوة الاولى تدرك الصور والمراد
بالصور ما لا بد لوجوده من مادة اي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما ولكن قد يعرض له ان يكون في جسم كالعداوة والموافقة
فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته وذلك لا يكون الا في جسم وتدرك ايضا كونه مخالفا لها وتدرك السخلة شكل الام
ولونها ثم تدرك موافقتها وملاءمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعدو خلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتها ان تكون
في الاجسام لا كاللون والشكل ولكن قد يعرض لها ان تكون في الاجسام ايضا فكانت هذه القوة مباينة للقوة الثانية وهذه محلها التجويف
الاخير من الدماغ واما الثالثة فهي القوة التي تسمى في الحيوانات متخيلة وفي الانسان مفكرة وشانها ان تركب الصور
المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور وهي في التجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر
الانسان على ان يتخيل فرسا يطير وشخصا راسه راس انسان وبدنه بدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك
والاولى ان تلحق هذه القوة بالقوة المحركة كما سيأتي لا بالقوة المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى بصناعة الطب فان الآفة اذا نزلت

بهذه التجويفات اختلت هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي ينطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الخمس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء
يحفظ الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف الماء فكانت الحافظة بهذا الاعتبار
الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذلك المعاني تنطبع في الوهمية وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الباطنة بهذا
اذا ضم اليها المتخيلة خمسا كما كانت الظاهرة خمسا واما القوة المحركة فتنقسم الى محركة على معنى انها باعثة على الحركة والى محركة على معنى انها
مباشرة للحركة فاعلة والمحركة على انها باعثة هي القوة النزوعية الشوقية وهي التي اذا ارتسم في القوة الخيالية التي ذكرناها صورة مطلوب او مهروب
عنه بعثت القوة المحركة الفاعلة على التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة ينبعث بها على تحريك يقرب به من الاشياء
المتخيلة ضرورية او نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة ينبعث بها على تحريك يدفع به الشيء المتخيل ضارا او مفسدا طلبا للغلبة
وبهذه القوة يتم الاجماع التام على الفعل المسمى ارادة واما القوة المحركة على انها فاعلة فهي قوة تنبعث في الاعصاب والعضلات من شانها
ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة او ترخيها وتمددها طولا فتصير
الرباطات والاوتار الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك التفصيل واما النفس العاقلة الانسانية المسماة
بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة لان اخص ثمرات العقل في الظاهر النطق فنسبت اليه فلها قوتان قوة عالمة وقوة عاملة وقد يسمى
كل واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعاملة هي قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الصناعات المرتبة الانسانية المستنبط ترتيبها
بالروية الخاصة بالانسان واما العالمة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من شانها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهات وهي القضايا
الكلية التي يسميها المتكلمون احوالا مرة ووجوها اخرى ويسميها الفلاسفة الكليات المجردة فاذا للنفس قوتان بالقياس الى جنبتين القوة
النظرية بالقياس الى جنبة الملائكة اذ بها تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية وينبغي ان تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها
بالقياس الى اسفل وهي جهة البدن وتدبيره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى البدنية وان تكون سائر القوى متأدبة
بتأديبها مقهورة دونها حتى لا تنفعل ولا تتأثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها لئلا يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية

تسمى ذلك بل يكفي من الغالب ان يحصل للنفس بسببها هيئة تستعد فضائل فهذا الجار ما فصلوه من القوى الحيوانية وان اسهبوا وطولوا في ذكرها
مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكروه مما يجب انكاره في الشرع فانها امور مشاهدة اجرى
الله سبحانه العادة بها وانما نريد ان نعترض على دعويهم معرفة كون النفس جوهرا قائما بنفسه براهين عقلية ولسنا نعترض اعتراض من يبعد ذلك من
قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربما نبين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق له ولكنا ننكر دعويهم دلالة مجرد
العقل عليه والاستغناء عن الشرع فيه فلنطالبهم بالادلة ولهم فيها براهين كثيرة بزعمهم   هذا كلام ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في تعداد
القوى وتصويره الا انه اتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في انه يصحح في الحيوان غير القوة المتخيلة يسميها وهمية عوض المفكرة في الانسان ونقول
ان اسم المتخيلة قد يطلقه القدماء على هذه القوة واذا اطلقوه عليها كانت المتخيلة في الحيوان بدل المفكرة وكانت في البطن الاوسط من الدماغ
واذا اطلق اسم المتخيلة على التي تحفظ الشكل قيل فيها انها في مقدم الدماغ ولا فصلا ان الحافظة والذاكرة بهما في الموضع الذي ذكر وذلك لحفظ
والذكر بهما انسان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تحكم على الذئب بانه عدو وعلى الحمل
انها صديق ووقع ذلك لان المتخيلة هي قوة داركة فالحكم لها ضرورة من غير احتياج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يكون ما قاله ابن سينا
لو لم يكن القوة المتخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الحاكم
في هذه غير مستفادة من الحس فكأنها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمتخيلة وقد تحفظ من هذه الصور من الحس والمحسوس
فلنعد عن هذا في هذا الموضع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم   ابو حامد البرهان الاول قولهم ان العلوم
العقلية تحل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها احاد لا تنقسم ولكل جسم منقسم فدل ان محلها ليس بجسم ويمكن ايراد هذا على شرط المنطق
باشكاله ولكن يقرب ان يقال ان كان محل العلم جسما منقسما فالعلم الحال فيه ايضا منقسم لكن العلم الحال غير منقسم فالمحل ليس جسما وهذا
قياس شرطي استثني فيه نقيض التالي وانتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظر في صحة شكل القياس ولا الاتفاق في المقدمتين فان الاول
قولنا ان كل حال في منقسم منقسم بالضرورة بفرض القسمة في محله وهو اولى لا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد

يحل في الادمي وهو غير منقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشتمل على احاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة نحن نعلم اشياء ولا نقدر ان نفرض
زوال بعضها وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها واما الاعتراض على مقابل المقام الاول فان نقول بم تنكرون على من يقول ان محل العلم
جوهر فرد متحيز لا ينقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده الا استبعاد وهو انه كيف يحل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر المطيفة
به معطلة ومجاورة والاستبعاد لا خير فيه اذ يتوجه على مذهبهم ايضا انه كيف تكون النفس شيئا واحدا لا يتحيز ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن
ولا خارجه ولا متصلا بالجسم ولا منفصلا عنه الا انا لا نؤثر هذا المقام فان القول في مسألة الجزء الذي لا يتجزى طويل ولهم فيها ادلة
هندسية يطول الكلام عليها ومن جملتها قولهم جوهر فرد بين جوهرين هل يلاقي احد الطرفين منه عين ما يلاقيه الاخر او غيره فان كان عينه فهو محال
اذ يلزم منه تلاقي الطرفين فان ملاقي الملاقي ملاقي وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانقسام وهذه شبهة يطول حلها وبنا غنية عن
الخوض فيها فلنعدل الى المقام الاخر **المقام الثاني** نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم فينبغي ان ينقسم ينتقض عليكم بما تدركه القوة الوهمية
من الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضها وزوال بعضها وقد حصل ادراكها
في قوة جسمانية عندكم فان نفس البهائم منطبعة في الاجسام ولا تبقى بعد الموت وقد اتفقوا عليه فان امكنهم ان يتكلفوا تقدير الانقسام في المدركات
بالحواس الخمس وبالحس المشترك وبالقوة الحافظة للصور فلا يمكنهم تقدير الانقسام في هذه المعاني التي ليس من شرطها ان تكون في مادة فان قيل الشاة لا
تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين الشخصي مقرونا بشخصه وهيكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق
مجردة عن المواد والاشخاص قلنا الشاة قد ادركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة وكذلك
الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بماذا تدركها فان ادركت بجسم فلينقسم وليت شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم كيف
يكون بعضه اهو ادراك لبعض العداوة فكيف يكون له بعض او كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل قسم من اقسام المحل فاذا
هذه شبهة مشكلة لهم في برهانهم فلا بد من الحل فان قيل هذه مناقضة في المعقولات والمعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك
في المقدمتين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة والجواب ان هذا الكتاب ما صنفناه

الالبيان انتهافت والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل به اذا انتقض به احد الامرين اما ما ذكروه في النفس الناطقة واما ما ذكروه في
القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبيس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع
في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم بانقسام محله والخلل في لفظ الانطباع اذ يمكن ان لا
يكون نسبة العلم الى محله كنسبة اللون الى المتلون حتى يقال انه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنتشر في جوانبه فينقسم بانقسامه ولعل نسبة العلم
الى محله على وجه اخر وذلك الوجه لا يكون فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته اليه كنسبة ادراك العداوة الى الجسم ووجوه نسبة الاوصاف الى
محالها ليست محصورة في فن واحد ولا هي معلومة التفاصيل لنا علما نثق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موثوق
وعلى الجملة لا ننكر ان ما ذكروه مما يقوي الظن ويغلبه وانما ننكر كونه معلوما يقينا لا يكون الغلط فيه ولا يتطرق اليه الشك وهذا
القدر مشكك فيه   اما اذا اخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهملة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد لها وجها
وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين احدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الحالة في
الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه هو حده وجميع
البياض حد واحد بعينه والمعنى الثاني ان يكون الصفة متعلقة بالجسم دون شكل مخصوص وهذه هي التي تنقسم بانقسام الجسم الى الاعظام
مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل القوة الابصار الموجودة في البصر بل بمعنى انها تقبل الاقل والاكثر
من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الصحاح اقوى منها في المرضى وفي الشباب اقوى منها في
الهرم التي تعم هاتين القوتين انهما يخصيان اعني انهما لا ينقسم بالكمية ولا ينقسم بالمهية اعني انهما ليستا واحدة بالحد والمهية او
تنقسم والتي تنقسم الى حدها بالكمية وهي واحدة بالحد والمهية ولا تنقسم الى اجزاء تختلف وهذه كانها انما تخالف الاولى في الاقل
والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من بصر الضعيف ليس بفعل فعل البصر الضعيف وتحقيقا ان
اللون انقسم ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى اي جزء اتفق وحده بل بعينه بل تنتهي القسمة الى حد ان انقسم النوع الذي...

واما

وانما الذي يحفظ القسمة دائما هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بينة بنفسها اعني ان كل ما يقبل
القسمة بهذين النوعين من القسمة فمحله جسم من اجل ان عكسه بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام
واذا صح هذا فعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين الوجهين فليس بحال في جسم والى صنف
الى هذا ما هو بين انه من المعقولات الكلية وهو انها ليست تقبل الانقسام بواحد من هذين الوجهين اذا كانت ليست صورا شخصية ... عنه
ان المعقولات ليس محلها اجسام من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها قوة روحانية تدرك ذاتها وغيرها واما ابو حامد فلما اخذ
النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عاند بالقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولا سفسطائيا
علم النفس انه اشرف واغمض من ان يدرك بصناعة الجدل ومع هذا فانه لم يات ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل انما بنى برهانه على ان
المعقولات لو كانت حالة في جسم فلا يخلو ان تحل في شيء غير منقسم او في منقسم ثم ابطل ان تحل في شيء غير منقسم من الجسم فلما ابطل احد
قسمي العقل لكان يجب ان يحل في شيء غير منقسم ثم ابطل ان يحل في الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحل في جسم اصلا فلما ابطل ابو حامد
القسمين كلا لا يبعد ان يكون نسبة العقل الى الجسم نسبة اخرى وهو بين ان لا نسبة الحال الى المحل فليس بينهما الا نسبتان اما نسبة الى محل منقسم
او محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول ارسطو في بيان ان العقل مفارق فلهذا كان العناد
الذي اخذ به في الدليل الذي استدل به الفلاسفة بعد ان نعرف ان ادلتهم اذا انتقلت من الصناعة التي تخصها صارت اعلى مراتبها
الاقاويل الجدلية ولذلك كان كتابنا هذا الغرض منه انما هو التوقيف على مقدار الاقاويل المكتوبة في المنسوب للفريقين
اخرجنا به صاحبه الى التهافت والتناقض   ابو حامد دليل ثان قالوا ان كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المواد
منطبعا في المادة انطباع الاعراض في الجواهر الجسمانية لزم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق وان لم يكن منطبعا فيه ولا منبسطا عليه
واستنكر لفظ الانطباع فنعدل الى عبارة اخرى ونقول هل للعلم نسبة الى العالم ام لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه
فكونه عالما به لم صار اولى من غيره بان يكون عالما به فان كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة اقسام اما ان يكون النسبة لكل جزء من اجزاء المحل او لبعض اجزاء

المحل دون البعض او الاكثر او واحد من الاجزاء نسبة اليه وبطل ان يكون لا نسبة للبعض فان الذي لا نسبة له ليس هو في معناه في شيء وليس كلامنا فيه

لو احد من الاجزاء فان اذا لم يكن للاجزاء نسبة الى المجموع فان المجموع من المتباينات متباين وبطل ان يكون النسبة

وبطل ان يكون لكل جزء منه نسبة الى الذات لانه ان كانت النسبة الى ذات العلم باسره فمعلوم كل واحد من الاجزاء ليس هو جزء المعلوم

بل هو المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لا نهاية لها بالفعل وان كان لكل جزء نسبة اخرى غير النسبة التي هي للجزء الاخر الى ذات العلم فقد

العلم اذا منقسم في المعنى وقد بينا ان العلم بالمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وان كان لنسبة كل واحد الى شيء من ذات العلم غير النسبة

الاخر فانقسام ذات العلم بهذا الطريق اظهر وهو محال ومن هذا يتبين ان المحسوسات المنطبعة في الحواس الخمس لا تكون الا امثلة لصور جزئية منقسمة فان

الادراك معناه حصول مثال المدرك في نفس المدرك فيكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة الى جزء من الالة الجسمانية ولا اعتراض على

ما سبق فان تبديل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة من عداوة الذئب كما ذكروه فانه ادراك

لا محالة وللنسبة اليه ويلزم من ذلك التي ما ذكرتموه فان العداوة ليس او انعدار الكمية مقدار حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب

اجزاؤها الى اجزائه وكون شكل الذئب مقدرا لا يكفي فان الشاة ادركت شيئا سوى شكله وهي المخالفة والمضادة والعداوة

وهذه العداوة الزائدة على الشكل ليس لها مقدار وقد ادركته بجسم مقدر فهذا ايضا مشكك في هذا البرهان كما في الاول

فان قال قائل هلا دفعتم هذه البراهين بان العلم يحل في الجسم جوهر متحيز لا يتجزى وهو الجوهر الفرد قلنا لان الكلام في الجوهر الفرد يتعلق

بامور هندسية يطول القول في حلها ثم ليس فيه ما يرفع الاشكال فانه يلزم ان يكون القدرة والارادة ايضا في ذلك الجزء فان للانسان

فعل ولا يتصور ذلك الا بقدرة وارادة ولا يتصور الارادة الا بعلم والكتابة في اليد والاصابع والعلم بها ليس

في اليد اذ لا يزول بقطع اليد ولا ارادتها في اليد وقد يريدها بعد شلل اليد وبعدها لا لعدم الارادة بل لعدم

الارادة — كان هذا القول ليس منفردا بنفسه وانما هو تمام القول المتقدم وذلك ان القول المتقدم وضع فيه ان العلم

ليس ينقسم بانقسام محله وصار في هذا القول تكلف بيان استحالة المنقسم في الى الاحكام الثلثة في المعاندة الاولى

هي ما فيه علم واما ما دخلت عليه المعاندة لانه لم يستوف المعنيين اللذين يقال عليهما انقسام الجسم في الهيولاني وذلك انهم

العقل انقسامه بانقسام محله على النحو الذي تنقسم الاعراض بانقسام محالها وكان ههنا نوع اخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في القوى الجسمانية المدركة

دخلت عليه المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا انتفى هذان النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ما هو قائم بالجسم فلا بد له

من احد هذين النوعين من الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم من هذا النوع الاخر من الوجود اعني الذي ينقسم بانقسام موضوعه في الحد هل

هو مفارق لموضوعه ام لا فانا نرى اكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا تبطل هذا النحو من الوجود اعني الادراك الشخصي فيظن انه لا يبطل

ببطلان الجزء والاجزاء من موضوعها انها ليست تبطل ببطلان الكل ولا ببطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو مشبه ببطلان

فعل الصانع من قبل الالة ولذلك يقول ارسطاطاليس ان الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لابصر كما يبصر الشاب يريد ان يقول

ان الهرم الذي لحق الشيخ في قوة الابصار ليس هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الالة ويستدل على ذلك ببطلان

الالة او اكثر اجزائها في النوم والاغماء والسكر والامراض تبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليس

تبطل في هذه الاحوال وهذا يظهر في اكثر الحيوانات التي اذا انصفت بنصفين تعيش واكثر النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه

قوة مدركة فالكلام في امر النفس غامض جدا وانما اختص به من الناس العلماء الراسخين في العلم ولذلك قال تعالى مجيبا في هذه المسئلة

للجمهور عندما سألوه بان هذا الطور من السؤال ليس هو من اطوارهم في قوله تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي وما

اوتيتم من العلم الا قليلا وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس يبطل فعلها في النوم

ببطلان التها ولا تبطل هي فيجب ان يكون حالها في الموت كحالها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دليل مشترك يجمع

ما الجمهور في اعتقاد الحق منه وللعلماء على السبيل التي منها توقف على بقاء النفس وذلك بين من قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها

والتي لم تمت في منامها

دليل ثالث

ابو حامد قولهم ان العلم لو حل في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر

الاجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو فانه يقال بصير او سامع

وذايقا وكذا الشم هو صفة له وكذلك البهيمة توصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوس باس ليس بالجسم بل هو نوع من المجاز

كما يقال فلان في بغداد وان كان في جزء من جملة بغداد لا في جملتها ولكن يضاف الى الجملة

انا اذا سلمنا ان العقل

ليس بل له عضو مخصوص من البدن وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس بجزء من المعروف منه فليس انه يلزم عنه الا ان يكون محله جسما

وانه ليس يكون قولنا في الانسان انه عالم كقولنا فيه انه مبصر وذلك انه لما كان بينا بنفسه انه يبصر بعضو مخصوص كان بينا انا اذا

نسبنا اليه الابصار فهذا انه يكون على عادة العرب وغيرهم من الامم في ذلك واما اذا لم يكن للعقل عضو يخصه فليس ان قولنا فيه

عالم ليس هو من قبل ان جزءا منه عالم لكن كيف ما كان الامر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك انه ليس يظهر ههنا عضو خاص ولا

موضوعا خاصا من خصوص الاعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر وذلك ان مواضع هذه معلومة من الدماغ بدليل

رابع قال ابو حامد ان كان العلم يحل جزءا من القلب والدماغ مثلا فالجهل ضده فينبغي ان يجوز قيامه بجزء اخر من القلب و

الدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالما وجاهلا بشيء واحد فلما استحال ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك

المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه لانه لو كان منقسما لما استحال قيام الجهل ببعضه والعلم ببعضه لان الشيء في محل لا يضاد

ضده في محل اخر كما يجتمع البلقة في الفرس الواحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في محلين ولا يلزم هذا في الحواس

فانه لا ضد لادراكها ولكنه قد تدرك وقد لا تدرك فليس بينهما الا تقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك ببعض

اجزائه كالعين والاذن ولا يدرك بسائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يغني عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للجاهلية والحكم عام

عليها الجميع البدن اذ يستحيل ان يكون الحكم في غير محل العلة فالعالم هو المحل الذي قام به العلم فان اطلق الاسم على الجملة فبالمجاز

كما يقال هو في بغداد وان كان في بعضها وكما يقال مبصر وان كنا بالضرورة نعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل

يختص بالعين وتضاد الاحكام كمضادة العلل فان الاحكام تقتصر على محل العلل ولا يخلص عن هذا قول القائل ان

المحل المهيأ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد فيتضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حيوة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترط

سوى الحيوة شرطا اخر وسائر اجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة قلنا الاعتراض ان هذا ينقلب

عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم والانسان وهي معان منطبعة في الجسم ثم لا

يتصور ان ينفر عما يشتاق اليه فيجتمع النفرة والميل الى شيء واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل اخر وذلك لا يدل

على انها لا تحل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على الات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك

للبهيمة والانسان جميعا واذا اتحدت الرابطة استحالت الاضافات المتناقضة بالنسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير

منطبعة في الجسم كما في البهائم هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه ان العلم ليس يحل الجسم حلول اللون فيه وما

سائر الاعراض لانه ليس يحل جسما ما وذلك ليس امتناع محل العلم ان يقبل الجهل بالشيء والعلم به برهان على اتحاده فان

الاضداد لا تحل في محل واحد وهذا النوع من الاتساع يوجد لسائر الصفات التي هي ادراكات وغير ادراكات والذي يخص محل العلم

من القبول انه يدرك المتضادات معا على الشيء وضده وذلك لا يمكن ان يكون الا بادراك غير منقسم فان الحاكم هو واحد ضرورة ولذلك

قيل ان العلم بالاضداد علم واحد فهذا النوع من القبول هو الذي يخص النفس لكن قد تبين عندهم ان هذه هي حال الحس المشترك

الحاكم على الحواس الخمس وهو عندهم جسماني فلذلك ليس في هذا دليل على ان العقل ليس يحل جسما الا انا قد قلنا ان الحلول يكون على

نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح وهو ان النفس النزوعية لا ينتزع الى المتضادات

معا وهي محال في اجسامنا ولست اعلم احدا من الفلاسفة احتج بهذا في اثبات بقاء النفس اللهم لا يعتقد بقوله وذلك ان كل

قوة مدركة لا تجتمع في ادراكها النقيضان كان ذلك خاصة المتضادين بل خارج النفس لا يجتمعان في موضع واحد فهذا ان اشترك فيه

القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتخص القوى المدركة انها تحكم على الاضداد الموجود معا اي تعلم احدهما بعلم الثاني والنفس لما

القوى الغير النفسانية انها تنقسم بانقسام الجسم فتوجد في الاجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاضداد معا لا في جزء واحد

كان محلها لا ينقسم هذا الانقسام لم يعرض لها ان توجد فيها النقيضان معا في حين من المحل ولذلك كانت هذه الاقاويل

كلها اقاويل فيها لم يحصل اراء القوم في هذه الاشياء فابعد منهم من يجعل الدليل على بقاء النفس انها لا تحكم على المتناقضات معا

انما ينتج من ذلك ان محلها واحد غير منقسم وما الدليل على ان المحل الغير المنقسم بانقسام الاعراض انه غير منقسم انقساما ذلك بكل حال قلنا ليس

ابو حامد قولهم ان كان العقل يدرك المعقول بالة جسمانية فهو لا يعقل نفسه والتالي محال لانه يعقل نفسه فالمقدم محال قلنا

ان استثنا نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت اللزوم بين التالي والمقدم بل نقول لا نسلم لزوم التالي وما الدليل عليه
فان قيل الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار فالرؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذلك سائر
الحواس فان كان العقل لا يدرك ايضا الا بجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منهما كما يعقل غيره
يعقل نفسه ويعقل انه عقل غيره وعقل نفسه قلنا ما ذكرتموه فاسد من وجهين احدهما ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق
فيكون ابصارا لغيره ولنفسه كما ان العالم الواحد عالما بغيره وعالما بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك وخرق العادة
عندنا جائز والثاني وهو قوي انا اذا سلمنا هذا في الحواس ولكن لما اذا امتنع ذلك في بعض الحواس امتنع في بعض وان بعد في العرف
حكم الحواس فان اللمس لا يبعد الادراك الا باتصال الملموس بآلة اللمس وكذلك الذوق وتخالفه البصر فانه يشترط فيه الانفصال
حتى لو اطبق اجفانه لم ير لون الجفنين لانه لم يبعد عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا يبعد ان يجيء
في الحواس الجسمانية بالنسبة عقلا ويخالف سائرها في انها لا تدرك نفسها   اما العناد الاول فهو قولنا انه
يجوز ان يخرق العادة فيبصر البصر ذاته فنقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا فيما هذا فيما سلف واما العناد
الثاني وهو قوله انه لا يبعد ان يكون ادراك حسي يدرك نفسه فليس اقناعيا ولكن اذا عرف الوجه الذي حركهم الى هذا علم سقوط هذا
وذلك ان الادراك هو شيء يوجد فاعل ومنفعل وهو المدرك والمدرك ويستحيل ان يكون الحس فاعلا منفعلا من جهة واحدة
فاذا وجد فاعلا منفعلا فمن جهتين اعني ان الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل الهيولى فكل مركب لا يعقل
الا من ذاته بكونه غير الذي يعقل لانه انما يعقل جزءا من ذاته ولان العقل هو المعقول فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطا
وعاد الكل هو الجزء وذلك كله مستحيل من هذا القول اذا ثبت ههنا كان مقنعا واذا كتب على الترتيب الرياضي وهو تقديم
من النتائج اوجب تصديقه لكن ان يعود برهانا   دليل سادس   قالوا لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية لكان كما
لما ادرك الجسم سائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى انه آلة فدل على ان الآلة ليست له ولا محلا واما ادركه

والاعتراض على هذا كالاعتراض على الذي قبله فانا نقول لا يبعد ان يدرك الابصار محله ولكن جرى على العادة او نقول لم يستعمل الحرف
الحواس في هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم انه هو قائم في جسم يستحيل ان يدرك الجسم الذي هو محله ولم
يلزم من الحكم في واحد حكم معين على كل من سلم وهو مما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المنطق ان الحكم يجب في جزئيات او جزئيات كثيرة
على كلي بطل حتى مثلوه بما اذا ق الانسان الحيوان فانه يحرك عند المضغ فكه الاسفل لانا استقرينا الحيوانات كلها وانا نالك فيكون
ذلك لغفلة عن التمساح فانه يحرك فكه الاعلى وهو لو لم يستقرئ الا الحواس الخمس فوجدوها على وصف معلوم فحكموا على الكل فلعل العقل
خلقه اخرى يخرج عن سائر الحواس خروج التمساح من سائر الحيوانات فيكون اذا الحواس مع كونها جسمانية منقسمة اليها يدرك محلها وغيره والى ما لا
كالنفس التي ما يدرك من ركب في غير مماسة كالبصر والى ما لا يدرك الا بالاتصال كالذوق واللمس فما ذكروه انما ان اورد ظنا فلا يورث يقينا
من نوعه فان قيل لسنا نعول على مجرد الاستقراء للحواس بل نعول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الآلة لكان
لا تعزب عنهما ادراكهما حتى لا تخلو عن بعضها جميعا كما انه لا يخلو عن ادراك نفسه فان احدا لا يعزب ذاته عن ذاته بل يكون مثبتا لنفسه في بعض احواله
والانسان لم يسمع حديث القلب والدماغ اولم يثبت ما هو بالتشريح من ناس اخر لا يدركهما ولا يعتقد وجودهما فان كان العقل العميق
في جسم فيستحيل ان يعقل ذلك الجسم ابدا اولا يدركه ابدا وليس لا واحد من الامرين صحيحا بل يعقل في حاله ولا يعقل في حالة اخرى
وهو لان الادراك الحالة في محل انما يدرك المحل بنسبة له الى المحل ولا يتصور ان يكون له نسبة الا بنسبة الحلول فيه فليدركه ابدا ولو كانت به ما دام
لا يكون فلا يتصور ان يدرك ابدا اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما انه لما كان يعقل نفسه عقل نفسه ابدا ولم يغفل عنه بحال قلنا الانسان بين
يشعر بنفسه ويغفل عنه فانه يشعر بجسده وجسمه نعم لا يشعر باسم القلب وصورته وشكله ولكن يثبت نفسه جسما حتى يثبت نفسه في ثيابه قوة
والنفس التي ذكرتموها تناسب الثوب والبيت فانه لا اصل الجسم ملازم له وغفلته عن شكله واسمه كغفلته عن محل الشم وانهما زائدتان
في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدي المستديرة فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجسمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له
وانه كان يدرك انما الى الراس اقرب منه الى العقب ومن جملة الراس الى داخل الانف اقرب منه الى داخل الاذن كذلك يشعر الانسان بنفسه
ويعلم ان هويته التي بها قوامه الى قلبه وصدره اقرب منها الى رجله فانه يقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب

فما ذكروه من ان يعقل عين الحجر تارة وتارة لا يعقل غير لازم لك اما اعتراضه على انه جسم او قوة في جسم فليس يعقل ذاته لان الحواس
هي قوى مدركة في جسم وهي لا تعقل ذاتها فان هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وشبيه بالاستقراء المستعمل في ان كل حيوان
يحرك فكه الاسفل فليس هو بعزيز لانه مسلم من جهة وهو مسلم من جهة اما مخالفته لما في الواضع بالاستقراء الكلي حيوان يحرك فكه الاسفل فهذا استقراء
ناقص من قبل انه لم يستقرأ فيه جميع انواع الحيوانات واما الواضع ان كل حاس فهو لا يدرك ذاتها فهو ليس باستقراء مستوفى وان كان ليس
ههنا حاسة سوى الحواس الخمس واما الحكم من قبل ما ثبت من ان الحواس ان كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبيه بالاستقراء الذي يحكم فيه
قبله ان كل حيوان فهو يحرك فكه الاسفل ان الواضع لهذا الحكم انه لم يستقرأ جميع الحيوانات كذلك الواضع ان كل قوة مدركة فليست في جسم
لانه الامر في الحواس كذلك لم يستقرأ جميع القوى المدركة واما ما نقل عنهم من ان العقل لو كان في جسم لا درك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه لذاته
عبث ... وليس من اقاويل الفلاسفة وذلك انه انما كان يلزم هذا لو كان كل من ادرك شيئا وجود شيء ادركه بحده وليس الامر كذلك لانا
ندرك النفس وهي اشياء كثيرة وليس ندرك حدها ولو كنا ندرك حد النفس مع وجودها لكنا نعلم من حدها انها في جسم او
ليست في جسم لانها ان كانت في جسم كان الجسم ماخوذا في حدها وان لم تكن في جسم لم يكن الجسم ماخوذا في حدها فهذا هو الذي ينبغي ان
نعتقده في هذا واما معاندة ابي حامد هذا القول بان الانسان يشعر من النفس انها في جسمه وان كان لا يتميز له العضو الذي هو فيه
من الجسم فهو ليس حقا وقد اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا بانها في الجسم هو علم بانها قوة ما في الجسم فان ذلك ليس بينا بنفسه وهو الامر الذي
اختلف فيه الناس قديما وحديثا لان الجسم ان كانت لها بمنزلة الالة فليس لها قوام به وان كان بمنزلة محل العرض للعرض لم يكن لها وجود الا بالجسم

دليل سابع قالوا القوى المدركة بالالات الجسمانية يعرض لها من المواظبة على العمل وادامة الادراك كلال لان ادامة
الحركة تفسد مزاج الاجسام فتكلها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك توهنها وربما تفسدها حتى لا تدرك عقيبها الاخفى
كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانه ربما تفسد او يمنع عقيبه من ادراك الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة وكذلك
المدركات الذوقية فان من ادرك الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها والامر في القوة العقلية بالعكس فان ادامتها
النظر في المعقولات لا يتعبها وادراك النظريات الجلية يقويها على ادراك النظريات الخفية ولا يضعفها وان عرض
لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة الخيالية واستعانتها بها فتضعف الة القوة الخيالية فلا تخدم العقل

والاعتراض فانا نقول لا يبعد ان يختلف الحواس الجسمانية في هذا الامر فليس ما ثبت منها للبعض يجب ان يثبت للاخر بل لا يبعد ان تتفاوت الاجسام
فيكون منها ما يضعفها نوع من الحركة ومنها ما يقويها نوع من الحركة ولا يوهنها وان كان يؤثر فيها فيكون ثم سبب يجدد قوتها بحيث
لا تحس بالاثر فيها فكل هذا ممكن اذ الحكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها هذا دليل ثامن قالوا ... وتحصيله
ان العقل اذا ادرك معقولا قويا ثم عاد بعقبه الى ادراك ما دونه كان ادراكه له اسهل وذلك مما يدل على ان ادراكه
ليس بجسم لانا نجد القوى الجسمية المدركة يتأثر عن مدركاتها القوية بان تضعف بها عن ادراكها حتى لا يمكن فيها ان تدرك الضعيفة التي دونها في الحد
ادراكها القوية الادراك والسبب في ذلك ان لكل صورة تحل في جسم فحلولها فيه يكون بتأثير ذلك الجسم عنها عند حلولها فيه ولانها
ولا بد والا لم يكن صورة في جسم فلما وجدوا القابل للمعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا ان ذلك القابل ليس بجسم ... وهو
لان كل ما يتأثر من المحال عن حلول الصور تغيرا بان يتغير اما موافقا او منافرا قليلا كان او كثيرا فهو جسماني وعكس هذا صحيح
ان كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الحاصلة فيه وقدر تأثيره هو على قدر مخالطة تلك الصورة للجسم والسبب في هذا ان كل كون
فهو تابع لاستحالة فلو حلت صورة في جسم بغير استحالة لامكن ان توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المحل عند حصولها له ... قبل
ناقض ابو حامد قالوا اجزاء البدن كلها تضعف قوتها بعد منتهى النشو والوقوف عند الاربعين سنة فما بعدها ... ويضعف
البصر والسمع وسائر القوى والقوة العقلية في اكثر الامر انما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض
بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه لما بان انها تقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامها بنفسها فتعطلها عند تعطل البدن
البدن لا يوجب كونها قائمة بالبدن فان استثناء عين التالي لا ينتج فانا نقول ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن
بكل حال والتالي محال فالمقدم محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا ثم السبب فيه ان النفس لها فعل
بذاتها واذا لم يعقها عائق ولا شغلها شاغل فان للنفس فعلين فعل بالقياس الى البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس
الى مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متمانعان متباينان متغايران فمهما اشتغلت باحدهما انصرفت عن الاخر

ونقدر عليها الجمع بين الامرين وما فيها في جهة البدن من الاكل والتحمل والشهوات والغضب والخوف والهم والوجع فاذا اخذت تفكر
في معقول تعطلت عليك كل هذه الاشياء الاخر بل مجرد الحس قد يمنع في ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب الى العقل
او يصيب ذاته آفة والسبب في ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك فيتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف
فانه مرض في الدماغ وكيف يستبعد التمانع في اختلاف جهتي فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة يوجب التمانع فان الخوف يذهل
عن الوجع والشهوة عن الغضب والنظر في معقول عن معقول آخر فان المرض الحال في البدن ليس يعرض لمحل العلوم لانه اذا عاد
صحيحا لم يفتقر الى تعلم العلوم من راس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير استئناف تعلم الا
انا نقول نقصان القوى وزيادتها لها اسباب كثيرة لا تنحصر فقد تقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها
في الاخر وامر العقل ايضا كذلك فلا يبقى الا ان يدعى الغالب ولا بعد في ان يختلف الشم والبصر في ان الشم يقوى بعد الاربعين
ويضعف البصر وان تساويا في كونهما حالين في الجسم كما يتفاوت هذه القوى في الحيوانات فيقوى الشم من بعضها والسمع من بعضها
والبصر من بعضها لاختلاف في امزجتها لا يمكن الوقوف على ضبط فلا يبعد ان يكون مزاج الالات ايضا يختلف في حق الاشخاص وفي
حق الاحوال ويكون احد الاسباب في سبق الضعف الى البصر دون العقل ان البصر اقدم من العقل فانه يبصر في اول فطرته ولا يتم
عقله الا بعد خمس عشرة سنة او زيادة على ما شاهدنا اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الراس اسبق منه الى شعر اللحية لان
شعر الراس اقدم فهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان يبتني عليها علم موثوق
لان جهات الاحتمال فيما تزيد به القوى او تضعف لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقينا   اما اذا وضع القوى المدركة
موضوعها هو الجار الغريزي وكان الجار الغريزي يدركه النقص بعد الاربعين فقد يتوهم ان يكون العقل في ذلك كسائر القوى على
يلزم ان كان موضوعه الجار الغريزي ... واما ان توهم الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم ان يستوي اعمارها

دليل تاسع   قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم وعوارضه وهذه الاجسام لا تزال تتحلل والغذاء يسد بدل ما يتحلل

في اوان الصبا لجسم واحد ... ثم يسمن وينمو فيتحلل ... نقول لم يبق فيه بعد الاربعين شيء من الاجزاء
التي كانت موجودة عند الانفصال بل كان اول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق فيه شيء من اجزاء المني بل انحل كل ذلك
وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم ونقول هذا الانسان هو ذلك الانسان بعينه حتى انه يبقى معه علوم كثيرة من اول
صباه ويكون قد تبدل جميع اجزائه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان البدن آلته الاعتراض ان هذا ينتقض بالبهيمة والشجرة
اذا قيس حاله كبيرا بحاله صغيرا فانه يقال ان هذا بعينه هو ذاك كما يقال في الانسان وليس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما
ذكر في العلم يبطل بحفظ الصور المتخيلة فانها تبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ الى اخر الفصل
هذا دليل لم يستعمله احد من القدماء في بقاء النفس وانما استعملوه في ان في الاشخاص جوهرا باقيا من الولادة الى الموت وان الانسان
ليس في سيلان دائم كما اعتقده ذلك كثير من القدماء فمنعوا المعرفة الضرورية حتى اضطر افلاطون الى ادخال الصور ... على
ذلك الاعتراض انه جامد على هذا الدليل صحيح   دليل عاشر   قالوا القوة العقلية تدرك الكليات العامة العقلية التي
يسميها المتكلمون احوالا فتدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص انسان معين وهو غير الشخص المشاهد فان المشاهد في مكان
مخصوص ولون مخصوص ومقدار مخصوص ووضع مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق
عليه اسم الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره ووضعه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل فيه بل لو عدم
الانسان يبقى حقيقة الانسان في العقل مجردة عن هذه الخواص وهكذا كل شيء شاهده الحس مشخصا فيحصل منه للعقل حقيقة
ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والاوضاع حتى تنقسم اوصافه الى ما هو ذاتي كالجسمية ... الى اخر الفصل
الفلاسفة في هذا الدليل هو ان العقل يدرك من الاشخاص المتفقة في النوع معنى واحدا يشترك فيه جميع اشخاص ذلك النوع من غير
يتغير ذلك المعنى بتغير الاشخاص من حيث تشخصاتها من المكان والوضع والمواد التي من قبلها يتكثر فيجب ان يكون هذا المعنى غير كائن
فاسد ولا ذا نسبة الى شخص من الاشخاص التي يصدق فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم الكلية غير كائنة ولا فاسدة

قبل اتصالها بزيد وعمرو وان انها فاسدة من قبل الاتصال لانها فاسدة في نفسها اذ لو كانت كاينة فاسدة لكان بعد الاتصال
موجودا في جوهرها ولكانت لا تجتمع في شي واحد قالوا واذا تقرر هذا من امر العقل وكان في النفس وجب ان يكون النفس عند مفارقتها بقيام
الاشخاص وان يكون لها معنى واحدا في زيد وعمرو وهذا الدليل في العقل قوي لان العقل ليس فيه من معنى التشخص شي واما النفس فانها وان
كانت مجردة من الاعراض التي تعددت بها الاشخاص فان المشهور من الحكماء يقولون ليس يخرج من طبيعة الشخص وان كانت هي ادراكه ونظر
هو في هذا الموضع واما الاعتراض الذي اعترض عليهم ابو حامد فهو راجع الى ان العقل هو معنى شخص من الكلية على ضرب ولذلك شبه نظره
لان المعنى المشترك في الاشخاص شرط الحس الواحد وان الكثرة فانه واحد عنده لانه معنى كلي في الحيوانية مثلا في زيد هو بعينها تعدد
التي ابصر ثم في خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ثم لم ينتقل كلامه الى
ههنا لما فيه من التطويل وكل ما ورد بعد هذا انه للفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين احدهما ان
النفس ان عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة احوال اما ان تعدم مع عدم البدن واما ان تعدم من قبل ضد موجود لها او تعدم
بقدرة القادر وبطل ان تعدم بعدم البدن فانها مفارقة للبدن وبطل ان يكون لها ضد فان الجوهر المفارق ليس له ضد
وبطل ان يتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم هو بانا لا نسلم انها مفارقة للبدن وايضا فان المختار عند ابن سينا
ان تكون النفس متعددة بتعدد الابدان لان تكون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الاشخاص لحقه محالات كثيرة منها ان
يكون اذا علم زيد شيئا ان يعلمه عمرو واذا جهله عمرو جهله زيد الى غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو يرد على هذا القول
ما نهها اذا نزلت متعددة بتعدد الاجسام لزم ان يكون من شرطها من تعددها بقاء الاجسام ولكن للفلاسفة ان يقولوا انه ليس يلزم اذا كان
شيئان بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس ان يكون اذا
فسد احدهما فسد الاخر ولكن للمنازع ان يقول لهم ما المعنى الذي تشخصت النفوس وكثرت كثرة عددية وهي مفارقة للمواد
فان الكثرة العددية انما تتبعه من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وتعددها ان يقول انها من مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي

تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا فيها مبدا نار بل فيها النفوس المخلقة للاجسام التي ههنا وللنفوس التي
تحل في تلك الاجسام فانه لا يخلف احد من الفلاسفة في ان في الاسطقسات حرارة سماوية هي حاملة للنفوس المكونة للحيوان والنبات
ولكن بعضهم يسمي هذه القوى طبيعية سماوية وجالينوس يسميها القوة المصورة ويسميها احيانا الخالق ويقول انه يظهر ان ههنا
صانعا للحيوان حكيما مخلقا له لما يظهر من التشريح فاما ان هو هذا الصانع وما جوهره فهو اجل من ان نعلمه الا
ومن ههنا يستدل افلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة له والمصورة ولو كان البدن شرطا في وجودها
لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس الظاهر انها هي غير المخلقة في الحيوان الغير المتناسل ثم تعدد ذلك في المتناسل فكما انا نعلم ان النفس
هي معنى زايد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شانها ان تفعل الافعال المنتظمة المعقولة كذلك نعلم
ان الحرارة التي في البزور ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير فلا خلاف عندهم في ان في الاسطقسات نفوسا مخلقة لنوع نوع من
الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه الى مدبر وقوى حافظة له وهذه النفوس اما ان تكون
كالمتوسط بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الاجسام المحسوسة وتكون لها ولا بد على النفوس التي ههنا والا ان
تسليط ومن ههنا نشا القول بالجن او يكون هذا هو الذي يتعلق بالابدان التي تكونها النسبة الذي منها فاذا فسدت الابدان
عادت الى مادتها الروحانية واجسامها اللطيفة التي لا تحس وما من احد من الفلاسفة القدماء الا وهو يعترف بهذه النفوس وانما
يختلفون هل هي التي تحل في الاجسام او صنف اخر غيرها واما الذين قالوا بارباب الصور فانهم جعلوا هذه النفوس عقلا مفارقا
وليس يوجد ذلك لاحد من القدماء الا البعض فلاسفة الاسلام لان من اصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغييرا يحاله بنحو ابتدا
واولا اذا المحيل هو ضد المستحيل وهذه المسئلة من اغمض المسائل التي في الفلسفة ومن اقوى ما يستشهد له في هذا الباب
ان العقل الهيولاني يعقل ما لا نهاية له في المعقول الواحد ويحكم عليها حكما كليا وما جوهره هذا الجوهر فهو عري من الصور
اصلا ولذلك يحمد ارسطاطاليس انكساغورس في وضعه المحرك الاول عقلا اي صورة بريئة من الهيولى ولذلك لا ينفعل عن شي

من الموجودات لان سبب الانفعال هي الهيولى والامر في هذا في القوى القابلة كالامر في القوى الفاعلة لان القوى القابلة ذوات المواد
هي التي تقبل اشياء محدوده وقد ما فرغ من هذه المسئلة اضرب عنها الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا شي ما وجد لواحد
ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد اقل ما له منذ الف سنة والذين تادت الينا عنهم الفلسفة هم دون هذا
العدد من السنين وذلك ان اول من قال بحشر الاجساد هم انبياء بني اسرائيل الذين اتوا بعد موسى عليه السلم وذلك بين من الزبور
ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل وثبت ذلك ايضا في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلم وهو قول الصابئة وهذه
الشريعة قال ابو محمد بن حزم انها اقدم الشرائع لكن القوم يظهر من امرهم انهم اشد الناس تعظيما لها وايمانا بها والسبب في ذلك انهم
يرون انها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادته الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود
الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حيوة له في هذه الدار
الا بالصنائع العملية ولا حيوة له في هذه الدار ولا الدار الاخرة الا بالفضائل النظرية وانه ولا واحد من هذين يتم ولا
يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا تتمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل
القرابين والصلوات والادعية وما يشبه ذلك من الاقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملئكة وعلى النبيين عليهم السلم
ويرون بالجملة ان الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاما لجميع
الشرائع وان اختلفت في ذلك بالاقل والاكثر ويرون مع هذا انه لا يتعرض بقول مثبت او مبطل في مبادئها العامة
مثل هل يجب ان يعبد الله او لا يعبد واكثر من ذلك هل هو موجود ام ليس بموجود وكذلك يرون في سائر مبادئها مثل القول في وجود
السعادة الاخروية وفي كيفيتها لان الشرائع كلها اتفقت على وجود اخروي بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت
على معرفة وجوده وصفاته وافعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدا وافعاله بالاقل والاكثر وكذلك هي متفقة في
الافعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الاخرة وان اختلفت في تقدير هذه الافعال فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو

الحكمة

الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلسفة انما تنحو عندهم نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شانه ان يتعلم الحكمة
والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور
ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتحصل سعادته بمشاركة الصنف العام كان التعليم العام ضروريا في وجود
الصنف الخاص وفي حيوته اما في وقت صباه ونشاته فلا يشك احد في ذلك واما عند نقلته الى ما يخصه فمن ضرورة فضيلته الا يستهين بما نشا عليه
وان يتاول لذلك احسن تاويل وان يعلم ان المقصود بذلك التعليم هو العام لا الخاص وان صرح بشك في المبادي الشرعية
التي نشا عليها او تاويل انها مناقضة للانبياء صلوات الله عليهم وصد عن سبيلهم فهو احق الناس بان ينطلق عليه اسم الكفر
ويجب فيه عقوبة الكفر في الملة التي نشا عليها ويجب عليه مع هذا ان يختار افضلها في زمانه وان كانت كلها عنده حقا وان
يعتقد ان الافضل ينسخ بما هو افضل منه ولذلك اسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم شريعة
الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلم ولا يشك احد انه كان في بني اسرائيل
حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلفى عند بني اسرائيل المنسوبة الى سليمن عليه السلم ولم تزل الحكمة امرا موجودا في اهل الوحي وهم
الانبياء عليهم السلم ولذلك اصدق كل قضية هي ان كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم انهم ورثة الانبياء
واذا كانت الصنائع البرهانية في مبادئها مصادرات واصول موضوعة فكم بالحري ان يكون ذلك في الشرائع المأخوذة
من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها ومن سلم انه يمكن ان تكون ها هنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة
ان تكون انقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي والجميع متفقون على ان مبادي العمل يجب ان تؤخذ تقليدا اذ
كان لا سبيل الى البرهان على وجوب العمل الا بوجود الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية فقد تبين من هذا
القول ان الحكماء باجمعهم يرون في الشرائع هذا الراي اعني ان يتقلد من الانبياء والواضعين مبادي العمل والسنن المشروعة في ملة ملة
والممدوح عندهم من هذه المبادي الضرورية هو ما كان منها احث للجمهور على الاعمال الفاضلة حتى

الناس يشتركون عليها انه افضل من التي يتميز بها غيرنا مثل كون الصلوة عندنا فان لا شك ان الصلوة تنهى
عن الفحشاء والمنكر كما قال تعالى وان الصلوة الموضوعة في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل اتم منه
في سائر الصلوات الموضوعة في سائر الشرائع وذلك بما شرط في عددها واوقاتها واذكارها وساير ما شرط
فيها من الطهارة ومن التروك اعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الامر فيما قيل في المعاد منها
هو احث على الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان تمثيل المعاد لهم بالامور الجسمانية افضل من
تمثيله بالامور الروحانية كما قال تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الانهار وقال النبي صلى الله عليه وسلم
فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس ليس في الدنيا من الاخرة
الا الاسماء فدل على ان ذلك الوجود نشأة اخرى اعلى من هذا الوجود وطور اخر افضل من هذا الطور
وليس ينبغي ان ينكر ذلك من يعتقد انا ندرك الموجود الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال
الصور الجمادية الى ان تصير مدركة ذواتها وهي الصور العقلية والذين يشكون في هذه الاشياء ويتعرضون لذلك
ويفصحون به هم الذين يقصدون ابطال الشرائع وابطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون ان لا غاية للانسان
الا التمتع باللذات وهؤلاء لا شك اذا قدر عليهم وهؤلاء فلا شك ان اصحاب الشرائع والحكماء باجمعهم
يقتلونهم ومن لم يقدر عليه فان انجع الاقاويل التي يحتج بها عليه الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا
الرجل في معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم من وضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وان
يوضع ان الذي يعود هي امثال هذه الاجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لان المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم
بالعدد وخاصة من يقول منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل احدها هذه
وقد قلنا كيف رأي الفلاسفة في هذه المسألة وانها عندهم من المسائل النظرية والثانية قولهم

انه لا يعلم الجزئيات وقد قلنا ايضا ان هذا القول ليس من قولهم والثالثة قولهم بقدم العالم وقد
قلنا ايضا ان الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب
انه لم يقل احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية يقولون به وعلى هذا فليس يكون
تكفير من قال بالمعاد الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني وقد تردد ايضا
في غير هذا الكتاب في التكفير بالاجماع وهذا كله كما ترى تخليط ولا شك ان هذا الرجل اخطأ على
الشريعة كما اخطأ على الحكمة والله الموفق للصواب والمخصص بالحق من يشاء وقد رأيت ان اقطع
ههنا القول في هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولولا ضرورة
طلب الحق مع اهله وهو كما يقول جالينوس ... واصدام
المتصدي الى ان يتكلم في غير موضعه من ليس من اهله
لما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى ان
يقبل العذر في ذلك ويقيل العثرة
بمنه وكرمه وجوده وفضله
لا رب غيره تم في
شهور
١١٣١

لما لم يثبت ابن الرشد بكلام من جاء في المستقبل لاختيار من تركناه ههنا المسئلة التاسعة عشر في ابطال قولهم
ان النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم بعد وجودها وانها سرمدية لا يتصور فناؤها فيطالبون بالدليل عليه ولهم دليلان احدهما
ان عدمها لا يخلو اما ان يكون بموت البدن او بضد يطرئ عليها او بقدرة القادر وبطل ان تنعدم بموت البدن فان البدن ليس محلها بل هو آلة تستعملها النفس
بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون منطبعا فيها حالا كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولان للنفس فعلا
بغير مشاركة الآلة وفعلا بمشاركتها والفعل الذي لها بمشاركة الآلة التخيل والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن
ويفوت بفواته وفعلها بذاتها دون مشاركة البدن ادراك المعقولات المجردة عن المواد ولا حاجة في كونها مدركة للمعقولات الى البدن بل الاشتغال
بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان لها فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تفتقر في قوامها الى البدن وبطل انها تنعدم بالضد اذ الجواهر
لا ضد لها ولا تنعدم في العالم الا الاعراض والصور المتعاقبة على الاشياء اذ تنعدم صورة المائية بضدها وهي صورة الهوائية والمادة
التي هي محلها لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل لا يتصور عدمه بالضد اذ لا ضد لما ليس في محل فان الاضداد هي المتعاقبة على محل واحد
وبطل ان تفنى بالقدرة اذ العدم ليس شيئا حتى يتصور وقوعه بالقدرة وهذا عين ما ذكروه في مسئلة ابدية العالم فقد قررناه وتكلمنا
عليه والاعتراض عليه من وجوه الاول انه بني على ان النفس لا تموت بموت البدن اذ ليست حالة في جسم وهو بناء على المسئلة الاولى فقد لا نسلم ذلك
٢ الثاني مع انها لا تحل البدن عندهم فان لها علاقة بالبدن حتى لم تحدث الا بحدوث البدن هذا اختيار ابن سينا والمحققين وانكروا على
افلاطون قوله ان النفس قديمة ويعرض لها الاشتغال بالابدان بمسلك برهاني محقق وهو ان النفوس قبل الابدان ان كانت واحدة فكيف
انقسمت وما لا عظم له ولا مقدار كيف يعقل انقسامه وان زعم انها لا تنقسم فهو محال اذ نعلم ضرورة ان نفس زيد غير نفس عمرو ولو كانت واحدة
لكانت معلومات زيد معلومة لعمرو فان العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل اضافة وان كانت النفوس متكثرة فبم
تكثرت ولم تتكثر بالمواد ولا بالاماكن ولا بالازمنة ولا بالصفات اذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفة بخلاف نفس زيد وعمرو بعد البدن فانها تتكثر
لانها استفادت من الابدان هيئات مختلفة لا تتماثل نفسان فان هيئاتها تحصل من الاخلاق والاخلاق قط لا تتماثل

الخلق الظاهر قط لا يتماثل ولو تماثلت لاختلط علينا عمرو وزيد ومهما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثها عند حدوث النطفة في الرحم واستعداد
مزاجها لقبول النفس المدبرة ثم قبلت النفس لا لانها نفس فقط اذ قد يستقر في رحم واحد نطفتان لتوأمين في حالة واحدة للقبول
فتتعلق بهما نفسان تحدثان من المبدأ الاول بواسطة او بغير واسطة ولا تكون نفس هذا مدبرة لجسم ذاك ولا نفس ذاك مدبرة لجسم هذا فليس
الاختصاص الا لعلاقة خاصة بين النفس المخصوصة وبين ذلك البدن المخصوص والا فلا يكون بدن احد التوأمين بقبول هذه النفس اولى
من الآخر والا فقد حدثت نفسان معا واستعدت نطفتان للقبول معا فيبطل ببطلان البدن وان كان ثم وجه آخر به العلاقة بين هذه النفس المخصوصة
وبين هذا البدن على الخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطا في حدوثه فاي بعد في ان يكون شرطا في بقائه فاذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس
ثم لا يعود وجودها الا باعادة الله سبحانه على سبيل البعث والنشر كما ورد به الشرع في المعاد فان قيل اما العلاقة بين النفس والبدن فليس الا
بطريق نزوع طبيعي وشوق جبلي خلق فيها الى هذا البدن خاصة يشغلها ذلك الشوق عن غيره من الابدان ولا يخليها في لحظة فتبقى
مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن المعين مصروفة عن غيره وذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هو مشتاقه بالجبلة لكن يبقى
نعم قد يبقى ذلك الشوق بعد مفارقة البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن واعراضها عن كسر الشهوات وطلب المعقولات
فتتأذى بذلك الشوق مع فوت الآلة التي تقتضي الشوق مقتضاها واما تعين نفس زيد لشخص زيد في اول الحدوث فبسبب مناسبة بين البدن
والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا اصلح لهذه النفس من الآخر لمزيد مناسبة بينهما فترجح اختصاصه والقوة البشرية قاصرة عن ادراك
خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعنا على تفصيلها لا يشككنا في اصل الحاجة الى مخصص ولا يضرنا ايضا في قولنا ان النفس
لا تفنى بفناء البدن قلنا مهما غابت المناسبة عنا وهي المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في
بقائها الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بانه يقتضي التلازم ام لا فلعل تلك النسبة ضرورية في
وجود النفس فان انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكروه الاعتراض الثالث هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرة الله سبحانه كما
قدمناه في مسئلة سرمدية العالم الاعتراض الرابع ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق في العدم منحصرة وهو غير مسلم
فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلثة فان التقسيم اذا لم يكن دائرا بين النفي والاثبات
فلا يبعد ان يزيد على الثلث والاربع فلعل للعدم طريقا رابعا او خامسا سوى ما ذكرتموه فحصر الطرق في هذه الثلثة غير
معلوم بالبرهان دليل ثان وعليه تعويلهم قالوا ان كل جوهر ليس في محل يستحيل عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا

وهذا الدليل يثبت قدمه اولا لان حدوث البدن لا يوجب انعدامه لما سبق فعند ذلك يستحيل ان ينعدم بسبب اخر لان كل ما ينعدم بسبب ما اي سبب
كان ففيه قوه ان يفسد قبل الفساد اي امكان العدم سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود
ويسمى امكان الوجود قوه الوجود وامكان العدم قوه ان يفسد وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بغيره حتى يكون امكانا بالاضافه
اليه فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث فيفتقر الى ماده سابقه يكون فيها امكان وجود الحادث وقوته كما سبق في مسئله قدم العالم
والماده التي فيها قوه الوجود قابله للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غيره فكذلك
قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طريان العدم حتى يعدم منه شيء كما وجد فيه شيء فيكون ما عدم منه غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوه
العدم وقبوله وامكانه كما ان ما بقي عند طريان الوجود يكون غير ما طرأ وقد كانت فيه قوه قبول الطارئ فيلزم ان يكون الشيء الذي طرأ عليه
العدم مركبا من شيء انعدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوه العدم قبل طريان العدم فيكون الحامل كالماده
والمنعدم فيها كالصوره ولكن النفس بسيطه وهي صوره مجرده عن الماده لا تركيب فيها بان فرض فيها تركيب من صوره وماده فنحن ننقل البيان
الى الماده التي هي السنخ والاصل الاول اذ لا بد ان ينتهي الى اصل فنحيل العدم على ذلك الاصل وهو المسمى نفسا كما نحيل العدم على
ماده الاجسام فانها ازليه ابديه انما تحدث عليها الصور وتنعدم منها الصور وفيها قوه طريان الصور عليها وقوه انعدام الصور
منها فانها قابله للضدين على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدي الذات يستحيل عليه العدم ويمكن تفهيم هذا بصيغه اخرى
وهو ان قوه الوجود للشيء تكون قبل وجود الشيء فتكون لغير ذلك الشيء ولا يكون نفس قوه الوجود بيانه ان البصر الصحيح يقال انه بصير بالقوه اي فيه قوه
الابصار ومعناه ان الصفه التي لا بد منها في العين لتصحيح الابصار موجوده فان تاخر الابصار فلتاخر شرط اخر فيكون قوه
الابصار للسواد مثلا موجوده في العين قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار السواد لم يكن قوه ابصار ذلك السواد
موجودا عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن ان يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه موجودا بالفعل موجود بالقوه فقوه الوجود لا تضامن
حقيقه الوجود الحاصل بالفعل ابدا واذا ثبتت هذه المقدمه فنقول لو انعدم الشيء البسيط لكان امكان العدم قبل العدم حاصلا لذلك
الشيء وهو المراد بالقوه فيكون امكان الوجود حاصلا ايضا فان ما امكن عدمه فليس واجب الوجود فهو ممكن الوجود ولا نعني بقوه الوجود
الا امكان الوجود فيؤدي الى ان يجتمع للشيء الواحد قوه وجود نفسه مع حصول وجوده بالفعل ويكون وجوده بالفعل هو عين قوه الوجود وقد بينا
ان قوه الابصار تكون في العين التي هي غير الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوه والفعل وهما متناقضان بل مهما كان الشيء

بالقوه

بالقوه لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوه وفي اثبات قوه عدم البسيط قبل العدم اثبات لقوه الوجود في حاله الوجود وهو محال وهذا بعينه
هو الذي قررناه لهم في مصيرهم الى استحاله حدوث الماده والعناصر واستحاله عدمها في مسئله ازليه العالم وابديته ومنشأ
التلبيس وضعهم الامكان وصفا مستدعيا محلا يقوم به وقد تكلمنا فيه بما فيه مقنع فلا نعيده فان المسئله هي المسئله بعينها فلا فرق بين ان
يكون المتكلم فيه جوهر ماده او جوهر نفس المسئله العشرون في ابطال انكارهم لبعث الاجساد ورد الارواح الى الابدان
ووجود النار الجسمانيه ووجود الجنه والحور العين وسائر ما وعد به الناس وقولهم ان كل ذلك امثله ضربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما اعلى
رتبه من الجسمانيه وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافه فلنقدم تفهيم مذهبهم في الامور الاخرويه ثم لنعترض على ما يخالف الاسلام من
جملته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديا اما في لذه لا يحيط الوصف بها لعظمها واما في الم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم مخلدا وقد يمحى على طول الزمان
ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الالم واللذه تفاوتا غير محصور كما يتفاوتون في المراتب الدنيويه ولذاتها تفاوتا غير محصور
واللذه السرمديه للنفوس الكامله الزكيه والالم السرمدي للنفوس الناقصه الملطخه والالم المنقضي للكامله الملطخه فلا تنال السعاده
الا بالكمال والتزكيه والطهاره والكمال بالعلم والزكاه بالعمل ووجه الحاجه الى العلم ان القوه العقليه غذاؤها ولذتها في
درك المعقولات كما ان القوه الشهوانيه لذتها في نيل المشتهى والقوه البصريه لذتها في النظر الى الصور الجميله وكذلك سائر
القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات البدن وشواغله وحواسه وشهواته والنفس الجاهله في الحياه الدنيا حقها ان تتالم
بفوات لذه النفس ولكن الاشتغال بالبدن ينسيه نفسه ويلهيه عن المه كالخائف لا يحس بالالم والخدر لا يحس بالنار فاذا بقيت ناقصه حتى
انحط عنها شغل البدن كان في صوره الخدر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال الخدر شعر بالبلاء العظيم دفعه واحده
هجوما والنفوس المدركه للمعقولات قد تلتذ بها التذاذا خفيا قاصرا عما يقتضيه طباعها وذلك ايضا لشواغل البدن
وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذي في فمه مراره يستبشع الشيء الطيب الحلو ويستهجن الغذاء الذي هو اتم اسباب
اللذه في حقه فلا يتلذذ به لما عرض من المرض فالنفوس الكامله بالعلوم اذا انحط عنها اعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله مثال من
عرض عليه الطعم الالذ والذوق الاطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الادراك فزال العارض فادرك اللذه
العظيمه دفعه او مثال من اشتد عشقه في حق شخص فضاجعه ذلك الشخص وهو نائم او مغمى عليه او سكران فلا يحس به فتنبه فجاه
فيشعر بلذه الوصال بعد طول الانتظار دفعه واحده وهذه اللذات حقيره بالاضافه الى اللذات الروحانيه العقليه الا
انه لا يمكن تفهيمها للناس الا بامثله مما شاهدوه في هذه الحياه وهذا كما انا لو اردنا ان نفهم الصبي او العنين لذه الجماع لم نقدر عليه الا

لا يحيط الوصف بها لعظمها
واما في الم ص

مثل فرح الصبي باللعب الذي هو الذ الاشيا عنده وفرح الغني بلذة الاكل الطيب مع شدة الجوع ليصدق وحصل وجود اللذة ثم يعلم
لذة فهم من امثال الحس يخفى عنده لذة الجماع ولذلك لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذات العقلية اشرف من اللذات الجسمانية امران
احدهما ان حال الملائكة اشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل وانما لها لذة الشعور
بكمالها وجمالها الذي خصت به في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشيا وقربها من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة
الوجود فان الموجودات حصلت من الله سبحانه على ترتيب وبوسايط فالذي يقرب من الوسايط رتبته لا محالة اعلى والثاني ان الانسان
ايضا قد يوثر اللذات العقلية على الحسية فان من يتمكن من غلبة عدوه والشماتة به يهجر في تحصيلها لذات الانكحة والاطعمة بل قد يهجر الاكل
طول النهار في لذة غلبة الشطرنج والنرد مع خسة الامر فيهما ولا يحس بالم الجوع وكذلك المتشوق الى الرياسة والحشمة يتردد بين انخرام
حشمته بقضاء الوطر من عشيقته مثلا بحيث يعرفه غيره فينتشر عنه وبين صون الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحقر ذلك محافظة على ماء الوجه
فيكون ذلك لا محالة الذ عنده بل ربما يتهجم الشجاع على جم غفير من الشجعان مستحقرا خطر الموت شغفا بما يتوهمه بعد الموت من لذة
الثناء والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخروية افضل من اللذات الحسية الدنيوية ولولا ذلك لما قال رسول الله صلى الله عليه وآله
اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة
اعين فهذا وجه الحاجة الى العلم والنافع من جملة العلوم العقلية المحضة هو العلم بالله وصفاته وملائكته وكيفية وجود الاشيا عنه
وما وراء ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وانواع العلوم المتفرقة فهي صناعات
وحرف كساير الصناعات واما الحاجة الى العمل والعبادة فلان النفس في هذا البدن مصدودة عن درك حقايق الاشياء
لا لكونها منطبعة في البدن بل لاشتغالها به ونزوعها الى شهواته وشوقها الى مقتضياته وهذا النزوع والشوق هيئة للنفس
يترسخ فيها ويتمكن منها بطول المواظبة على اتباع الشهوات والمثابرة على الانس بالمحسوسات المستلذة فاذا تمكنت في
النفس ومات البدن كانت هذه الصفة متمكنة من النفس ومؤذية من وجهين احدهما انها تمنعها عن لذتها الخاصة بها وهو
الاتصال بالملائكة والاطلاع على الامور الجميلة الالهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلهيه عن التالم كما قبل الموت والثاني
انه يبقى معه الحرص والميل الى الدنيا واسبابها ولذاتها وقد انسلب منها الالة فان البدن هو الالة للوصول الى تلك اللذات
فيكون حاله حال من عشق امراة والف رياسة واستانس باولاده واسترجع الى مال وابتهج بحشمة فقتل معشوقه وعزل عن رياسته
وسبي اولاده ونساؤه واخذ امواله اعداؤه وسقطت بالكلية حشمته فيقاسي من الالم ما لا يخفى وهو في الحيوة الدنيا غير منقطع الامل

عن عود امثال هذه الامور فان الدنيا غادية ورايحة اذا انقطع الامل بفقد البدن بسبب الموت فلا ينجي عن التصبح بهذه الهيئات الا كف
النفس عن الهوى والاعراض عن الدنيا والاقبال بكنه الجد والجهد على العلم والتقوى حتى ينقطع علايقها عن الامور الدنيوية وهو
في الدنيا ويستحكم علاقتها مع الاخروية فاذا مات كان كالمتخلص من سجن وكالواصل الى جميع مطالبه فهو جنته ولا يمكن سلب جميع
هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضرورات البدنية جاذبة اليها الا انه يمكن تضعيف تلك العلاقة ولذلك قال تعالى
وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا انه اذا ضعفت العلاقة لم يشتد نكاية فراقها وعظم الالتذاذ بما
اطلع عليه عند الموت من الامور الالهية فاماط اثر مفارقة الدنيا والنزوع اليها على قرب كمن يستنهض من وطنه الى منصب عظيم
وملك مرتفع فقد ترق نفسه حالة الفراق على اهله ووطنه فيتاذى اياما ولكن ينمحي بما يوافيه من لذة الابتهاج بالملك والرياسة
واذا لم يمكن سلب هذه الصفات بالكلية ورد الشرع في الاخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لان الماء الفاتر لا حار ولا
بارد فكانه بعيد من الصفتين فلا ينبغي ان يبالغ في امساك المال فيستحكم فيه حرص المال ولا في الانفاق فيكون مبذرا ولا ان
يكون ممتنعا عن كل الامور فيكون جبانا ولا منهمكا في كل امر فيكون متهورا بل يطلب الجود فهو الوسط بين البخل والتبذير و
الشجاعة فانها الوسط بين الجبن والتهور وكذا في جميع الاخلاق وعلم الاخلاق طويل والشريعة بالغت في تفصيلها ولا
سبيل الا بمراعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الهه هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم
باشارته لا باختياره فيتهذب به اخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو الهالك ولذلك قال تعالى
قد افلح من زكيها وقد خاب من دسيها ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له
الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق ويعذب مدة ولكن لا تدوم لان نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض
البدنية لطخته تلطيخا عارضا على خلاف جوهر النفس وليس يتجدد الاسباب المجددة فينمحي على طول الزمان ومن له الفضيلة
العملية دون العلمية فيسلم وينجو عن الالم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا ان من مات فقد قامت قيامته واما ما ورد في
الشرع من الصور فالقصد به ضرب الامثال لقصور الافهام عن درك اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم ان
تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا جملة مذهبهم ونحن نقول اكثر هذه الامور ليس على مخالفة الشرع فانا لا ننكر ان
في الآخرة انواعا من اللذات اعظم من المحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن ولكنا عرفنا ذلك بالشرع
اذ قد ورد المعاد ولا يفهم المعاد الا ببقاء النفس فانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف للشرع منها

حشر الاجساد وانكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وانكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن فحاصل المذاهب وتحقق
الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين اي لا يعلم جميع ذلك
وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت وكذا وجود تلك الامور الشريفة لا تدل على نفي غيرها بل الجمع
بين الامرين الكمل والموعود اكمل الامرين وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع فان قيل ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام
الخلق والصفات الالهية يتعذر على الخلق علمها على عادة الناس في الجواب ليس التسوية بينهما الكلام بل هما مفترقان من وجهين احدهما ان الالفاظ الواردة
في التشبيه تحتمل التاويل على عادة العرب في الاستعارة وما ورد في وصف الجنة والنار تفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغا لا يحتمل التاويل
ولا يبقى الا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة والثاني ان ادلة العقول دلت على
استحالة المكان والجهة والصورة ويد الجارحة وعين الجارحة وامكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه فوجب التاويل بما دلة العقول وما
وعد من امور الآخرة ليس محالا في قدرة الله فيجب اجراء ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه فان قيل فقد دل الدليل العقلي
على استحالة تلك الا دكما دل على استحالة تلك الصفات على الله سبحانه فانطالهم باظهاره ولهم في ذلك مسلكان المسلك الاول
قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعقل الا على ثلاثة اقسام الاول ان الانسان عبارة عن البدن والحيوة الذي هو عرض قائم به كما ذهب اليه بعض
المتكلمين والثاني ان النفس التي هي قائمة بنفسها ومدبرة للجسم موجودة لها ومعنى الموت انقطاع الحيوة اي امتناع الحياة على صلوحها
انها تنعدم ومعنى المعاد اعادة الله سبحانه النفس التي انعدم وردها الى الوجود واعادة الحيوة التي انعدمت واعادة مادة البدن
ترابا ومعنى المعاد ان تجمع وتركب على شكل آدم وتخلق فيه الحيوة ابتداء فهذا قسم والثاني ان النفس موجودة وتبقى بعد الموت ولكن يرد
البدن الاول بجمع ذلك الاجزاء بعينها وهذا قسم والثالث ان ترد النفس الى البدن سواء كان من تلك الاجزاء او غيرها ويكون العائد
ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا التفات اليها اذ الانسان ليس انسانا به بل بالنفس وهذه
الثلاثة باطلة اما الاول فظاهر البطلان لانهما انعدمت الحيوة والبدن فاستيناف خلقهما ايجاد لمثل ما كان لا لعين ما كان
بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شيء وتجدد شيء كما يقال فلان عاد الى الانعام اي ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه
اي عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غيره بالعدد فيكون عودا الى الحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد اي بقي موجودا خارجا
وقد كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك فان لم يكن شيء باق وشيئان متعددان متماثلان متخللهما زمان لم يتم اسم
العود الا ان يسلك مسلك المعتزلة فيقول المعدوم شيء ثابت والوجود حال يعرض له مرة وينقطع تارة ويعود اخرى فيتحقق معنى العود
باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع للعدم المطلق الذي هو نفي محض وهو اثبات للذات مستمرة الثبات الى ان يعود اليها الوجود وهو محال خيال باطل فان فرض هذا
القسم بان يقال تراب البدن لا يفنى فيكون باقيا فيعود اليه الحيوة فيقول يستقيم ان يقال عاد التراب حيا بعد ما انقطعت الحيوة عنه
ولا يعود كلانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا بمادته والتراب الذي هو فيه قد تبدل سائر الاجزاء او اكثرها
بالغذاء وهو ذاك الاول بعينه فهو باعتبار روحه او نفسه فاذا عدمت الحيوة والروح فيما عدم لا يعقل عوده فانما يستانف مثله ومهما
خلق الله حيوة انسانية في تراب يحصل في بدن شجرة او فرس او نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالمعدوم قط لا يعقل عوده والعائد
هو الموجود اي عاد الى حالة كانت له من قبل والى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى صفة الحيوة وليس الانسان بدنه اذ قد يصير بدن
الفرس غذاء الانسان فيتخلق منه نطفة يحصل منها انسان فلا يقال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بمادته وقد انعدمت الصورة
وبقيت المادة واما القسم الثاني وهو تقدير بقاء النفس ورده الى ذلك البدن بعينه فهو لو تصور لكان معادا اي عودا الى تدبير
البدن بعد مفارقته ولكنه محال اذ بدن الميت يتحلل ترابا ويأكله الديدان والطيور ويستحيل دما وبخارا وهواء ويمتزج بهواء العالم وبخاره
ومائه امتزاجا يبعد انتزاعه واستخلاصه ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله عز وجل فلا يخلو اما ان يجمع الاجزاء التي مات عليها فقط
فينبغي ان يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناقص الاعضاء كما كان وهذا مستقبح لا سيما في اهل الجنة وهم الذين خلقوا
ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من الهزال عند الموت غاية النكال ان اقتصر على الاجزاء الموجودة عند الموت
وان جمع جميع اجزائه التي كانت موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين احدهما ان الانسان اذا تغذى بلحم انسان وقد جرت
العادة في بعض البلاد وكثر وقوعه في اوقات القحط فيتعذر حشرهما جميعا لان مادة واحدة كانت بدنا للمأكول وصار بالغذاء
بدنا للآكل فلا يمكن رد نفسين الى بدن واحد والثاني انه يجب ان يعاد جزء واحد كبدا وقلبا ويدا ورجلا فانه ثبت بالصناعة
الطبية ان الاجزاء العضوية يتغذى بعضها بفضل غذاء البعض فيتغذى الكبد باجزاء القلب وكذلك سائر الاعضاء فيفرض اجزاء قد
كانت مادة لجملة الاعضاء فالى اي عضو يعاد بل لا يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى اكل الناس فانك اذا تاملت ظاهر التربة
المعمورة علمت بعد طول الزمان ان ترابها جثث الموتى قد تو... وزرع فيها وغرس فصار حبا وفاكهة وتناولها الدواب
وصارت لحما وتناولناها فصارت ترابا ثم نباتا ثم لحما ثم حيوانا بل يلزم منه محال ثالث وهو ان النفوس المفارقة للابدان غير متناهية
والابدان اجسام متناهية فلا تفي المواد التي كانت مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم واما القسم الثالث وهو رد
النفوس الى بدن انسان من اي مادة كانت واي تراب اتفق فهذا محال من وجهين احدهما ان المواد القابلة للكون والفساد
محصورة في مقعر فلك القمر فلا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والانفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تفي بها والثاني
ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما بقي ترابا بل لا بد ان تمتزج العناصر امتزاجا يضاهي امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا

البدن على هذه معلوم وقيل لو قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير انتقاله في هذه الاطوار على عكس الوقت لكان محالا لانه يكون لم يحفظ الا بالترتيب
الاستحالات يكون لم يحصل كلها في زمان متفاوت لا يحس الانسان ببطوها فيظن انه وقع فجأة ودفعة واحدة واذا عقل بدا كان
المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر او ياقوت او در او تراب محض لم يكن انسانا بل متصورا بانه يمكن ان يكون انسانا الا ان يكون متشكلا بالشكل
المخصوص مركبا من العظام والعروق واللحوم والعصب ونحو ذلك من الاخلاط والاجزاء المفردة متقدمة على المركبة فلا يكون البدن ما لم
يكن الاعضاء ولا يكون الاعضاء المركبة ما لم يكن العظام واللحوم والعروق ولا يكون هذه المفردات ما لم يكن الاخلاط ولا يكون الاخلاط الاربعة
ما لم يكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوان او نبات وهو اللحم ولا يكون حيوان ونبات ما لم يكن العناصر الاربعة ممتزجة بشرائط
مخصوصة طويلة اكثر مما فصلنا جملها فاذن لا يمكن ان يتجدد انسان ليرد النفس اليه الا بهذه الامور ولها اسباب كثيرة فينقلب التراب
انسانا [illegible] باسباب انقلابه في هذه الادوار واسبابه من القاء النطفة المتولدة من لباب ابدان الانسان في رحم
تستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة حتى يتخلق مضغة ثم علقة ثم جنينا ثم طفلا ثم شابا ثم كهلا فهو القابل [illegible] فكون عودا معقولا
اذا التراب [illegible] وانقلابه [illegible] التردد في هذه الاطوار في هذه الاطوار دون [illegible] بهذه الكيفية فيكون
البعث محالا الاعتراض انا نسلم لزوم التردد في هذه الاطوار لا بد من حيث يصير بدن الانسان كما للبدن حتى يصير الحديد
عمامة فانه لو تغير حديدا لما كان ثوبا بل لا بد ان يصير قطنا مغزولا ثم منسوجا ولكن ذلك في لحظة او في مدة يمكن ولم يتبين لنا ان
البعث يكون في ادنى ما يقدر ان يخرج جميع العظام [illegible] اللحم وانباته في زمان طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر في ان
الرتبة وهذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة او بسبب من الاسباب وكلاهما ممكن عندنا على ما ذكرناه في المسئلة الاولى
من الطبيعيات عند الكلام على اجراء العادات وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز خرقها
فيحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور مع وجود اسبابها [illegible] فهو لا يقول ان ذلك يحصل باسباب وذلك ليس من شرطه ان
يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقدورات عجائب وغرائب لم يطلع عليها فلم ينكرها من يظن الا وجود [illegible]
كما ينكر طائفة السحر والنارنجيات والطلسمات والمعجزات والكرامات وهي ثابتة بالاتفاق باسباب غريبة لا يطلع عليها
بل لو لم ير الانسان المغناطيس وجذبه للحديد وحكي له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشد عليه
ويحدث فان المشاهد في الجذب حتى اذا شاهده تعجب منه وعلم ان علمه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذا الملحدة المنكرة
للبعث والنشور اذا بعثوا ورأوا عجائب صنع الله تعالى فيه ندموا ندامة لا تنفعهم ويحزنون على جحودهم [illegible] (يحشرون)
ويقال لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب الخواص من الاشياء الغريبة خلق الانسان ابتداء او قيل لهم هذه النطفة القذرة
المتشابهة الاجزاء انقسم اجزاؤها المتشابهة في رحم ادمية الى اعضاء مختلفة لحمه وعصبه وعظمه وعرقه وشحمه فيكون منها
العين سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتها في الرخاوة والصلابة مع تجاورها ومنهم من الى

التدبير ولا يمكن اعادة الانسان ببدنه من غير [illegible] ولا يمكن ان يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط [استعد]
البدن هو المزاج لقبول نفس يستحق من المبادي الواهبة للنفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نفسان وهذا ابطل من التناسخ
لانه رجوع الى استقبال النفس بعد مفارقتها البدن الاول والمسلك الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المسلك
الاعتراض هو ان يقال لم تنكرون على من يختار القسم الاخير وهو ان النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع
بل دل عليه الشرع في قوله ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين وبقوله صلى الله عليه وسلم
ارواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وبما وردت به الاخبار بعود الارواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر و
نكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل ذلك على البعث والنشور بعده وهو بعث البدن وذلك ممكن برده
الى اي بدن كان سواء كان من مادة البدن الاول او من غيره او من مادة استؤنف خلقها فانه هو بعينه لا ببدنه اذ يتبدل عليه اجزاء
البدن من الصغر الى الكبر بالهزال والسمن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله سبحانه وتعالى
ويكون ذلك عودا لذلك الانسان فانه كان قد تعذر عليه ان يحس بالالام واللذات الجسمانية لفقد الالة وقد اعيدت اليه الة مثل
الاولى فكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا لكون النفوس غير متناهية وكون المواد متناهية فيحكم لا اصل له فانه مبني
على قدم العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يعتقد قدم العالم فالنفوس المفارقة للابدان عنده متناهية وليست اكثر
من المواد الموجودة وان سلم انها اكثر فالله سبحانه وتعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى
على الاحداث وقد سبق ابطاله في مسئلة حدوث العالم واما احالتكم الثانية بان هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء فما ورد
الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا ننكره سمي تناسخا او لم يسم
وقولكم ان كل مزاج استعد لقبول نفس يستحق حدوث نفس من المبادي رجوع الى ان حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد
بطل ذلك في حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق مذهبكم ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم يكن ثم نفس موجودة
فتستقل [illegible] فلم يبق الا رحم المستعدة من الارحام قبل البعث والنشور بل في عالمنا هذا فيبقى لعل الانفس
المفارقة تستدعي نوعا اخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت ولا يبعد ان يفارق الاستعداد
المشروط للنفس الحادثة ابتداء التي تستفيد كمالا لا تنكر من البدن باعراضه والله سبحانه اعلم بتلك الشروط واسبابها واوقات
حضورها وقد ورد الشرع وهو ممكن فالمسلك الثاني انهم قالوا ليس في المقدور ان يقلب الحديد ثوبا منسوجا بحيث
يتعمم به الا بان يحلل اجزاء الحديد الى العناصر باسباب تستولي على الحديد فتحلله الى بسائط العناصر ثم تجمع العناصر و
تدار في اطوار الخلقة الى ان تكتسب صورة القطن ثم تكتسب القطن صورة الغزل ثم الغزل تكتسب الانتظام المعلوم الذي

المنكر
الصانع التي في الفطرة لكان انكاره اشد من انكار الملحدة حيث قالوا اذا كنا عظاما نخرة الاية وليس مثلكم المنكر
للبعث ممن عرف انحصار اسباب الوجود فيما شاهده ولم يبعد ان يكون في احياء الابدان منهاج غير ما شاهده وقد ورد
في بعض الاخبار انه يعم الارض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطفة وتختلط بالتراب فاي بعد في ان يكون في الاسباب الالهية
امر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ويقتضي ذلك انبعاث الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الا
مستند الا الاستبعاد المجرد فان قيل الفعل الالهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تع وما امرنا الا واحدة كلمح
بالبصر وقال تع ولن تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب التي توهمتم امكانها ان كانت فينبغي ان تطرد ايضا وتتكرر
الى غير نهاية وان يبقى هذا النظام والوجود في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتكرر والدور
فلا يبعد ان يختلف منهاج الامور في كل الف الف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل ايضا دائما ابديا على سنن واحد فان سنة الله
تع لا تبديل فيها وهذا انما كان الفعل الالهي يصدر عن المشية الالهية وليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها
فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظما انتظاما يجمع الازل والابد على نسق واحد كما تراه في سائر الاسباب والمسببات
فان جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الان او عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر
والدور فقد رفعتم القيمة والاخرة وما دلت عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه ان يكون قد تقدم على وجودنا البعث كرات
وسيعود كرات وهكذا على الترتيب وان قلتم ان السنة الالهية بالكلية تتبدل الى جنس اخر ولا يعود بهذه
وتنقسم هذه الامكان الى ثلاثة اقسام قسم قبل خلق العالم اذ كان الله تع ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم
بالاجسام وهو المنهاج البعثي ويبطل الاتساق والانتظام ويحصل التبدل لسنة الله
تع وهو محال فان هذا انما يمكن بمشية مختلفة باختلاف الاحوال اما المشية الواحدة فلها مجرى واحد معروف لا يتبدل عنه
لان الفعل مضاه على المشية والمشية على سنن واحد لا تختلف بالاضافة الى الازمان وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا
ان الله سبحانه قادر على كل شي فانا نقول ان الله سبحانه قادر على البعث والنشور وجميع الامور الممكنة على معنى انه لو شاء لفعل وليس من
شرط صدق قولنا هذا انه يشاء وانه يفعل وهذا كما انا نقول فلان قادر على ان يحز رقبته ويشق بطنه
ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء فعل ولكنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل ولا يناقض قولنا انه قادر على معنى انه لو
شاء فعل وان الحمليتين لا يناقض الشرطيات كما ذكر في المنطق وقولنا لو شاء فعل شرطي وقولنا ما شاء وما فعل
حمليتان وسالبتان والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية فاذا الدليل الذي دلنا على انه لم يشأ ازلا وليس منقضيا
يدلنا على ان مجرى الامر الالهي لا يكون الا على انتظام واتساق بالتكرر والعود ولا يختلف من احوالها وحالاتها
فيكون اختلافها ايضا على انتظام واتساق في التكرار والعود واما غير هذا فلا يمكن والجواب ان هذا استمداد

قدم
مسئلة قدم العالم ولم يثبت قديمه فليكن العالم قديما وقد ابطلنا ذلك وبينا انه لا يبعد في العقل وصح
وهو ان يكون الله سبحانه موجودا ولا عالم ثم يخلق العالم على النظم المشاهد ثم يفنيه فيعدمها ثالثا وهو
الموعود في الحشر يعدم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولا ان الشرع ورد بان الثواب والعقاب في
الجنة والنار لا اخر لهما وهذه المسئلة كيف ما ردت تبتنى على مسئلتين احدهما حدوث العالم وجواز
حصول حادث من قديم والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الاسباب او احداث اسباب على
منهج اخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا خاتمة الكتاب يلح العرض والنصح والله الموفق
للصواب فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء افتقطعون القول بكفرهم ووجوب القتل على
من يعتقد معتقدهم قلنا تكفيرهم لا بد منه في ثلث مسائل احدها مسئلة قدم العالم وقولهم ان الجواهر
كلها قديمة والثانية قولهم ان الله تع لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الاشخاص والثالثة انكارهم
بعث الاجساد وحشرها فهذه المسائل الثلث لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء
عم وانهم ذكروا ما ذكروه على سبيل المصلحة تمثيلا لجماهير الخلق وتفهيما وهذا هو الكفر الصريح الذي لم يعتقده
احد من فرق المسلمين واما ما عدا هذه المسائل الثلث من تصرفهم في الصفات الالهية واعتقاد التوحيد
فيها فمذهبهم قريب من مذهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح به المعتزلة في التولد
وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق المسلمين الا هذه الاصول الثلثة فمن يرى تكفير اهل
البدع من فرق الاسلام يكفرهم ايضا بها ومن يتوقف عن التكفير يقتصر على تكفيرهم بهذه المسائل واما نحن
فلسنا نوثر الان الخوض في تكفير اهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج عن مقصود هذا الكتاب
والله الموفق للصواب اخر كتاب تهافت الفلاسفة بحمد الله ومنه والحول والقوة وهو اهل الحمد والثناء و
العظمة والكبرياء وصلى الله على محمد المبعوث بالرحمة الى الانام والداعي الى العصمة والاثام المخصوص بالنبوة
والرسالة والموضح للمحجة والدلالة وعلى اله وعترته وصحبه ونصرته وازواجه امهات المؤمنين صلوة لا تحصى عددا
ولا تحصر امدا تكون لوجهك الكريم رضا ولنا في الدنيا والاخرة نجاة وسلم تسليما

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الكريم الجليل والصلوة والسلام على نبيه محمد هادي السبيل وعلى آله واصحابه خير الخليل وبعد
فهذا ما جمعه العبد الواثق بالصمد الحسيب محمد بن ابي المجد ابي مسلم الطبيب بيض الله غرة احواله واراه
من اعضاء مآله من حدود الامراض من الراس الى القدم وما يتعلق بهما **الصداع** الم في اعضاء الراس
الشقيقة وجع في احد شقي الراس **البيضة** الم شديد يشتمل على الراس على الانقلاع **السرسام**
ورم حار في احد حجابي الدماغ او فيهما او في الدماغ نفسه او فيهما جميعا والدموي يسمى قرانيطس والصفراوي
يسمى قرانيطس الخالص **ليثرغس** ويقال له النسيان لانه يلزمه وهو ورم من بلغم عفن في مجاري روح الدماغ
وقلما يعرض لمجرد الحرارة للزوجة البلغم فلا ينفذ في الحجب لصلابتها ولا في الدماغ للزوجته **شقاقلوس**
ورم يحدث في خاص تجويف الشرايين الدماغ ويقال شقاقلوس على موت العضو وبطلان حسه وغاغرانا
مقدمته **صبارا** جنون مفرط يعرض مع سرسام صفراوي **السبات السهري** ورم دماغي عن
بلغم وصفرا **الدوار** حالة يتخيل صاحبها ان الاشياء تدور عليه وان دماغه وبدنه يدور فلا يملك ان يثبت
السكر حالة يبقى الانسان مع حدوثها باهتا يجد في راسه ثقلا عظيما وفي عينيه ظلمة وربما وجد طنينا
في الاذنين وربما زال معها عقله **السبات** نوم مفرط ثقيل في المدة طولا وفي الكيفية قوة فيصعب
الانتباه عنه وان نبه بالعنف **السهر** افراط في اليقظة وخروج عن مجرى الطبيعي **النسيان** اما
فساد الذكر واما فساد الفكر واما فساد التخيل اما فساد الذكر فهو بطلان الحفظ او نقصانه واما فساد الفكر فهو ان
لا يمكن الانسان التفكر في شيء البتة او يغلب عليه ما يتفكر فيه واما فساد التخيل فهو ان يتخيل ما لم يبصره ويرى امورا لا وجود لها
او يضعف او ينقص عن الامور التخيلية ولا يرى الرؤيا والاحلام الا قليلا ونسيانا او بطلان اصلا من صور المحسوسات
كيف كانت ولا يتخيلها **التحير** فساد الذكر مع المحسوسات من حيث تركيبها **الرعونة والحمق** تغير
في فساد الفكر دون الذكر وقد يقع على فساد جميعها **الشخوص** علامة استرخاء الات يبقى على حالة ادرك عليها

المجامع او قايما او نايما او هو بعد علامة تسمى الجمود والاخذ **الماليخوليا** هو تغير الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي الى الفساد
والى الخوف لمزاج سوداوي يوحش روح الدماغ ويفزعه بظلمته **المانيا** جنون سبعي ودليله الكلب نوع منه
يكون مع غضب مختلط بلعب وعبث وايذاء مختلط باستعطاف كما هو من طبع الكلاب ونوع من الماليخوليا
يكون **القطرب** وهو ان يكون الانسان فرارا من الناس محبا للخلوة والمقابر ومع ذلك فلا يسكن في موضع واحد
اكثر من ساعة واحدة بل لا يزال يتردد ويمشي مشيا مختلفا لا يدري اين يتوجه **العشق** مرض وسواسي يجلب
الانسان الى نفسه بتسليط فكره على استحسان بعض الصور والشمائل التي تكون في المحبوب وقد يسطو على العقل حتى
ادرك عيوب المحبوب **الكابوس** هو ان يحس الانسان في النوم خيالا ثقيلا يقع عليه ويعصره ويضيق
نفسه فينقطع صوته وحركته ويكاد يختنق واذا انقضى عنه انتبه دفعة **الصرع** سدة دماغية غير تامة تمنع الاعضاء
النفسية عن افعالها كانها منعا غير تام **السكتة** تعطل الاعضاء عن الحس والحركة لسدة تامة في
بطون الدماغ الشريف باسرها تمنع الاعضاء عن الحس والحركة **الفالج** استرخاء عام لاحد شقي البدن طولا
التشنج علة عصبية تتحرك لها العضلة الى مباديها فيعصر في الارتباط فمنها ما يبقى على حالها ومنها ما يعود الى الانبساط
كالتثاؤب **التمدد** تشنج العصب من الجانبين فينتصب العضو ولا يميل الى جانب **الكزاز** قد يقع على تشنج
يبتدي من عضلات الرقبة فيمددها الى قدام او الى خلف او الى الجهتين جميعا وقد يقع على كل تمدد وقد يخص ما
الكزاز ما كان سببه برد مجمد من داخل او خارج سواء كان الى جانب او جانبين **الرعشة** آفة في القوة المحركة
فيعجز بها عن تحريك العضو على الاتصال مقاوم للثقل المعاوق المداخلة لتحريكه التحريك الارادي فيختلط
حركات ارادية وغير ارادية تحريك غير ارادي **الخدر** علة يحدث في حس العضو بطلانا او نقصانا
ويحس الانسان في العضو شبيها بدبيب النمل وعروض غير مؤلم مع عسر الحركة **اللقوة** علة يحدث
في الوجه يخرج بها شق من الوجه الى جهة غير طبيعية فيتغير هيئة الطبيعة ويزول جودة التقاء الشفتين والجفنين من شق
الاختلاج حركة في موضع من البدن مع عادة ان يتحرك حركة سريعة متواترة ثم يسكن سريعا وربما انضم الى

الزكام تحلب فضول رطبة من بطني الدماغ المتقدمين الى المنخرين النزلة تحلب فضول رطبة من بطني
الدماغ المتقدمين الى الحلق وقد ينقض الى الرية والمري والمعدة العصابة وجع يظهر من الجبينين متصلا
على الحاجبين ويعظم الماق الاكبر وموضعه اطراف اربع عضلات اثنتان منها اللتان تحركان العين والجفن
واثنتان منها اللتان تحركان صفحتي الوجه الى قدام او خلف واطرافهما يقارب بعضها الى بعض اعلال
العين الرمد عند الاقدمين يطلق على الورم الحار الدموي الحادث في الملتحمة ومن كان حاصلا
من غير نزع المادة فانه لا يسمى رمدا بل تكدرا واما عند المتاخرين فانه يطلق على كل ورم يحدث في الملتحمة
واما التكدر فيطلق عندهم على مبدا الرمد او على الخفيف منه سيما ما كان سببه من خارج من حرارة الشمس او الغبار
الوردينج رمد عظيم يرم فيه البياض حتى يمنع التغميض الشترة تقلص الجفن وانقلابه حتى لا يطبق كما
يجب السبل غشاوة تعرض للعين من انتفاخ العروق الظاهرة في سطح القرنية والملتحمة واجزاء تنسج
فيما بينهما كالدخان الشرناق زيادة من مادة شحمية تحدث في الجفن الاعلى فيثقل الجفن عن الانفتاح
ويجعله كالمسترخي ويكون ملتحما غير متحرك بحركة السلعة البو التين ان ينقطر من العين في كل زمان قطرات من الماء
ثم ينقطع الشعر المنقلب شعر ينبت في الجفن اي ينقلب الى العين الودقة نتوء في الملتحمة شبيهة
بيضا كانها لحمة الطرفة نقطة من دم طري احمر او عتيق مائل الى كمدة او اسود قد انصب عن بعض العروق المنفجرة
في العين الظفرة زيادة في الملتحمة يبتدي في اكثر الامر من الموق ويمتد دايما على الملتحمة البياض منه رقيق في
ظاهر القرنية يسمى الغمام ومنه غليظ وعميق يسمى البياض مطلقا المورسرج خروج الطبقة العنبية عند
انخراق القرنية بسبب قرحة او جرح اي يقع فيها فاذا خرج جزء يسير منها كراس النملة فاما اذا كان خروج
منها ازيد من ذلك حتى صار كالعنب يسمى العنبي فاذا كان اعظم من ذلك حتى يجاوز الاجفان ويصال الانتفاخ
يسمى التفاحي فاذا ازيد من هذا يسمى التفاحي والنجم عليه خرق القرنية يسمى المسماري والفلك البردة رطوبة تغلظ
وتحجر في باطن الجفن الاعلى يكون لكيدا ابيض شبه البردة الشعيرة ورم مستطيل يظهر على حرف الجفن شبه الشعيرة شكلا

السلاق غلظ في الاجفان من مادة اكالة بورقية تحمر لها الاجفان وينتثر الهدب ويؤدي الى تقرح
اشفار الجفن وتتبعه دمعة العين الثوثة لحمة حمراء الى السواد متعلقة من خد الجفن التحجر وفصل
تحجر في الاجفان الكمنة حالة تعرض للعين يضعف معها البصر وتتغير لون طبقاتها ويصير كالبليدة الرطبة
الحركة ويجد صاحبها كان عينيه اعظم حجما مما كان وتعرض معها حكة لا يكاد تهدى الا بالماء الحار العشا هو ان
يبطل البصر ليلا ويبصر نهارا او يضعف في اخره الجهر هو ان لا يبصر نهارا الغرب صورة تحدث في موق
العين مائل الى الغدة زيادة لحم الماق الانتشار ان تصير الثقب العنبية اوسع مما هو في الطبع فيتشتت النور
ولا يجتمع على خط مستقيم المريا بد يقع في جوانب طبقات العين وتبدد الاتساع ان يبلغ العنبية الجحود
مع سعة الحدقة الضيق ان يصير الثقب العنبية اضيق من المعتاد فيجتمع النور ويحتد البصر ويضعف الخيالات
اشكال ذات الوان ترى في الجو الماء رطوبة غريبة تقف في الثقب العنبية بين الرطوبة البيضية والصفاق القرنية
فيمنع نفوذ الاشباح الى البصر او خروج النور الى المبصر على احد المذهبين الخفش ان يكون الطبقة القرنية والعنبية ضعيفين
ينفذ فيهما شعاع الشمس والضوء فلا يبصر ابدا الا كما يجب بالنهار واذا كان عند غروب الشمس او في اليوم المغيم يبصر
قويا عند اكثر الاطباء ان الخفش ضعف البصر مع نداوة تكون في الاجفان الغمور كلال يحدث في البصر من ادامة
النظر في الثلج واشباهه بسبب رجوع شعاع الشمس الى العينين لتفريقه الروح واضعافه لها الجسا ان يعسر على الاجفان
عسر حركة التغميض عن انفتاحها او الانفتاح عن تغميضها مع وجع وحمرة بلا رطوبة الدمعة ان يكون
العين دايما تطفو رطوبة مائية وربما سالت من موضعها سيل العين نقصان الرطوبات وضمور
الطبقات وفناء الرطوبة البيضية او قلتها جدا او قلة النور الذي يملا الافضية ويكاد ان ينضم عليها اجفانها وربما
ذهب البصر الانتفاخ ورم بارد يعرض للعين مع حكة امراض الاذن الصمم ان يكون الصماخ
قد خلق باطنه اصم غير ذي التجويف الباطن الذي هو كالقصبة المشتملة على الهواء الراكد الذي يسمع الصوت بتجويفه
الطرش والوقر ان تبطل الاذن وعدم السمع منهما الدوي والطنين صوت يسمع لا من خارج

بتموجه

جالينوس ١٣

قلاع الاذن قروح تظهر في اصل الاذنين تترشح بالملح والماء الاصفر **امراض الانف** **الخشم**
فقدان الشم **العطاس** حركة للدماغ لدفع خلط لذاع موذ او موذ آخر باستعانة من الهواء المستنشق دفعا
من طريق الانف والفم والعطاس للدماغ كالسعال للرئة وما يليها **حكة الانف** ان يجد الانسان عند
استنشاق الهواء البارد حرقة ولذعا يبلغ الى دماغه وتدمع منه عيناه وربما وجد عند استنشاق الهواء البارد **فساد**
الشم ان يعرض لحاسة الشم ان تشم الروائح كلها رائحة واحدة **البثور في الانف** قد يخرج في الانف بثور تخرج
بصير كبثور الثاليل **امراض اللسان** **بطلان الذوق وفساده** ان يذهب حس
الذوق حتى لا يميز العليل بين الحار والبارد فضلا عن الحامض والحلو **عظم اللسان** ان يعظم اللسان
لا يسعه الفم ويسمى ادلاع اللسان وهذا من جنس التهيج لا الورم **الضفدع** غدة صلبة تكون تحت اللسان شبيه
المؤتلف تكون لون تحت اللسان والعروق التي فيه بالضفدع **شقاق اللسان** علة تظهر من يبس مزاج
الدماغ فيحدث الجفاف في اللسان حتى يتشقق ويرى فيه شقوق متقعرة حتى يمنع من الاكل وتولد عن يبس الحار [illegible]
القلاع قرحة تكون في جلدة الفم واللسان مع انتشار واتساع **الاكلة في الفم** علة تصور بها صورة القروح
غير انها تعرض ربما تصير مواضع كثيرة من الفم والعارض لها كريهة **امراض الاسنان** **الضرس** خدر
يعرض للسن بسبب [illegible] **الحفر** شيء يشبه الخزف [illegible] التقتت **والتثقب** [illegible] اصول
الاسنان وتخر عليها تحجر ايعسر قلعه ولونه اما اسود او اصفر او اخضر **ذهاب ماء الاسنان**
ان لا يحتمل السن شيئا باردا او حارا او صلبا واكثره عن برد **تزيد السن** ان السن كما تقبل الغذاء
كذلك تقبل المواد المنصبة اليها وتزيد حجمها وتغلظ **سقوط اللهاة** ان تمتد الى اسفل حتى لا
ترجع الى موضعها **امراض الحلق** **الخناق** امتناع نفوذ النفس الى الرئة والقلب **الذبحة**
ورم حار في العضلات من جانب الحلقوم التي تكون بها البلع وفي الوصلة الموصولة على فم المرئ والحلقوم وفي
بطانة المرئ **حكاك المرئ** ان لا يصبر العليل عن حكها بالتنخع والتنحنح والسعال **امراض الرئة**

والصدر **الربو** علة ربة لا يجد الوادع معها بدا من تنفس متواتر ويتولى البهر انضاق تنفس
الانتصاب ان لا يتاتى التنفس لصاحبه الا ان ينتصب ويستوي ويعد رقبته مدا الى فوق
فينفتح به المجرى **ضيق النفس** ان لا يجد الهواء المنصرف عند التنفس بابه منفذا فيخرج حركة الا
ضيقا لا يبث [illegible] الا قليلا قليلا **السعال** حركة تدفع بها الطبيعة اذى عن الرئة والاعضاء
التي تتصل بها **نفث الدم** الدم قد يخرج نفثا فيكون من اجزاء الفم وقد يخرج تنخعا فيكون من حجاب الحلق
وقد يخرج تنحنحا فيكون من القصبة وقد يخرج قيئا فيكون من المرئ وفم المعدة والكبد وقد يخرج سعالا فيكون من نواحي الصدر
والرئة **ذات الجنب الخالص** ورم في الغشاء المستبطن للاضلاع او الحجاب الحاجز بين القلب
والمعدة اما في الحجاب الايمن واما في الجانب الايسر وقد يحدث في العضلات التي بين الاضلاع او في
الغشاء المجلل للاضلاع ويسمى هذا ذات الجنب المخالط وقد يحدث في الحجاب الذي على الاضلاع
الخلف تحت الحجاب الحاجز ويسمى شوصة وقد يحدث في الحجاب القاسم للصدر بنصفين امام الى
الموضوع على القص ويسمى ذات الصدر واما في الجانب الموضوع على الفقار ويسمى ذات العرض [illegible]
وقد يحدث في الحجاب المسمى ديافرغما وهو الحجاب المعترض بين الكبد والمعدة ويسمى البرسام **ذات**
الرئة ورم حار في الرئة مادة صفراوية او سوداوية او بلغمية من نزلة تنصب من الراس وربما كان بسبب ذات الجنب
او الذبحة على سبيل الانتقال **السل** قرحة في الرئة يلزمها حمى دقيقة **التقيح** [illegible] حمى الورم
للمدة وامتلاء الفضاء الذي بين الصدر والرئة منها مع انفجار الدبيلة اما في الجانبين معا او في جانب واحد
جمود الصدر ان يبرد عضلات الصدر والحجاب والرئة فلا تنبسط ولا تنقبض على المجرى الطبيعي
فيحدث حالة شبيهة بالربو وبضيق النفس معها وربما تقتل بمنع العلة بغتة لبرد القلب او عدم
امراض القلب **الخفقان** حركة اختلاجية تعرض للقلب بسبب ما يؤذي القلب **الغشي**
تعطل جل القوى المحركة والحساسة لضعف القلب واجتماع الروح كله اليه اما لانفراغه وتحلله [illegible]

في المعدة ضغط القلب عن سوداوية تصيب القلب بان يترشح اليسير من الخلط
السوداوي الحاد ويورث ضغطا تقشر القلب على تحرك الآن معها كالقلق وقد يقشعر
ويكاد ان يغشى عليه ثم يزول وينتهي قذف القلب على تحرك الا كان قلبه يحرك في
صدره بالقذف احتواء الرطوبة على القلب على تحرك الا كان قلبه يتحرك في ماء
لان يحس برد الرطوبات المحتوية على القلب وقلبه يتحرك لدفع ذلك فيكون كان يسبح في
تلك الرطوبات وهذه العلة لا تكون الا بشركة المعدة جذب القلب على تحس
صاحبها كان قلبه يجذب الى اسفل امراض المعدة ضعف الهضم ان لا يجد الطعام
في المعدة سريعا سوء الهضم وفساده ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما حسنا
بل انهضاما رديا يتغير الى بعض الكيفيات الردية التخمة ان لا ينهضم الطعام البتة الهيضة
حركة من المواد الفاسدة الغير المنهضمة الى الانصباب بالقي والاسهال راجعة عن البدن على شدة وعنف
من الدافعة الوحم شهوة الاطعمة الردية الكيفية فساد الشهوة هو الشهوة الردية مثل
شهوة الطين والفحم الشهوة الكلبية هي زيادة الشهوة واشتدادها والحرص على المأكولات
والمكالبة عليها كما هو في طبع الكلاب الجوع البقري يقال له بوليموس جوع الاعضاء
مع شبع المعدة فيكون الاعضاء جائعة جدا مفتقرة الى الغذاء والمعدة ممتلية العطش فقدا
الطبيعة الى البارد الرطب الجشاء ما اندفع من النفخ الى طريق الفم القي والتهوع حركة
من المعدة على نحو دفع منها لشيء فيها من طريق الفم الا ان التهوع حركة في الدفع لا يصحبها حركة المندفع
الى خارج والقي يقترن فيه حركة الدافع بحركة المندفع الى خارج الغثيان حالة للمعدة كأنها
تقاضى بها هذه الحركة تقلب النفس هي للغثيان اللازم وقد يقال لذهاب الشهوة الكرب
والقلق المعدي ان يعرض للمعدة قلق وكرب يجد العليل منه غما ويحوج الى الانقلاب

من شكل الى شكل وربما كان معه غشيا انقلاب المعدة ان يقذف الانسان
ما اكله منضهما الفواق حركة الطبقة الداخلة من المعدة وكرب من تشنج انقباض للهرب منهضما
من المؤذي وتمدد انبساط لدفع ذلك المؤذي وجع الفؤاد وجع يعرض لفم المعدة
ويسمى وجع الفؤاد لقربه من موضع القلب جساوة المعدة ان يعرض للمعدة
جساوة من خلط غليظ ينصب اليها او يداخل جرمها بلا تورم الذرب اطلاق
البطن المتصل وقيل هو ان ينهضم الطعام في المعدة والامعاء ولا ينفذ في جميع البدن بل يستفرغ
من اسفل وهو كثير الرطوبة امراض الكبد والطحال نفخة الكبد قد تجتمع
في اجزاء الكبد وتحت غشائها البخارات فاذا احتبست وكثفت واستحالت رياحا نافخة
لا تجد منفذا اما لكثرتها واما لسدد في الكبد فذلك هو النفخ في الكبد خفقة الكبد
تخفق الكبد سوء القنية مقدمة الاستسقاء الاستسقاء مرض ذو مادة باردة
تتخلل الاعضاء فتربو بها او تجري ايه ينذبل جميع الاعضاء والزقي ان يجتمع الماء في الاحشاء اما فيما
بين الصفاق والثرب واما فيما بين الثرب والامعاء والطبلي ان يجتمع الرياح الغليظة في المواضع التي
يجتمع فيها الماء في الزقي مع رطوبة قليلة اليرقان تغير فاحش في اللون الى صفرة او سواد امراض
الامعاء زلق الامعاء ان لا يلبث الطعام في الامعاء بل يخرج عنها سريعا السحج
انجراد سطح الامعاء الزحير حركة من المعاء المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا ولا يخرج منه الا شيء يسير
من رطوبة مخاطية يخالطها دم ناصع المغص وجع الامعاء بسبب ريح محتقنة تتردد القولنج
مرض معوي مؤلم يعسر معه خروج ما يخرج بالطبع وما كان منه في الامعاء الدقاق فيسمى الايلاوس البواسير
زيادة تنبت على افواه العروق التي في المقعدة من دم سوداوي غليظ النواصير قروح غائرة تكون
في المقعدة عند طرف الامعاء يسيل منها صديد استرخاء الشرج ان يخرج المقعدة والرحم بلا ارادة
من بين

امراض الكلى والمثانة واعضاء التناسل والرحم جرب الكلية

ان يعرض لما يثور من اخلاط حارة او بورقية ثم يتقرح ذيابيطس هو ان يخرج الماء كما يشرب في زمان
قصير ونسبة هذا المرض الى المثانة كنسبة زلق الامعاء والمعدة الى المطبوخات سلس البول
ان يخرج البول بلا ارادة الحصى حجر حجري يتولد في الكلى والمثانة لاستعمال الاغذية اللزجة وتحقق الحرارة
تقطير البول حالة بين العسر والاسترسال فرفسيموس هو اشتداد الانعاظ وتمدد القضيب
من غير شهوة الجماع او مع شهوة وربما اخذ نموه وبطل القذف يوطان يكثر الشبق
اذا جامع القرن يبطل عند الانزال عاقونا اختلاج الذكر وتمدد يعرض في اوعية المني القيلة نزول
الامعاء او الثرب او انجذاب الى كيس الانثيين لاتساع المجرى الذي فوق الانثيين او انخراق ما بينهما او يولد
الريح غليظ ويختص باسم القيلة او رطوبة مائية او دموية او غيرها ويسمى ادرة وربما لم ينزل الا الى العانة
فيسمى باسم الفتق العام وهو الفتق الرحا هو ان يعرض للمراة احوال تشبه احوال الحبالى من عدم
الطمث وانضمام فم الرحم وربما كان مع صلابة ودور في بطنها حركة كحركة الجنين وحجم البطن ينفش بالغمز
لكثرة مواد منصبة اليه مع حرارة قوية او لورم صلب يعرض للرحم او لرياح غليظة ويسمى ريح العدا بالرجا
عند ما يعرض لها هذه الاحوال ترجوان تحمل حبل فسادا قاطبة او الرجا ان تلد المراة قطعة لحم
لانصباب مادة يلتقي ان تصل الى الرحم واستيلاء حرارة قوية عليها فتحلل لطيفها وتعقد غليظها
القطعة ويظهر منها اثار الحبل والحق اسم هذه القطعة الرحا بالطاء المهملة اسم هذه القطعة
ومول اسم الرجا اي هذه النسبة حرف استدادها الرتق ان يعرض لفم الفرج او الرحم ما يمنع الجماع
وخروج الطمث اما لعدم المنفذ خلقة او لتسر زائد عصبي او غشائي او لالتحام قرحة اختناق الرحم غشية
بالصرع وبشر يبتدى من الرحم وينتهي الى الدماغ والقلب بتوسط الحجب والعروق الضوارب ونحوها الحدب
زوال الفقرات اما الى قدام واما خلف واما الى احد الجانبين ويعرف لذلك الالتواء الدوالي تساع عروق الساقين

لانصباب مادة سوداوية او دم غليظ او غيرهما اليهما داء الفيل زيادة في القدم والساق غلظ
ما يعرض في عروق الدوالي فيغلظ القدم فيليته وجع المفاصل وجع وورم يحدث في مفاصل اعضاء
فان كان في مفاصل القدمين مثل مفصل الكعب والاصابع سيما الابهام فيقال النقرس وان كان في
مفصل الورك يسمى وجع الورك وان بعد الوجع من الورك وامتد في الجانب الوحشي الى الفخذ والركبة
وينتهي عند الكعب يسمى عرق النسا في الحميات الحمى حرارة غريبة تشتعل في القلب وتنبث منه في
الشرايين الى جميع البدن وتضر بالافعال الطبيعية ضررا اوليا واجتماعها العالية الرابعة لان الحمى لا تخلو من ان تتعلق
باعضاء الاصلية اولا او لا الاول حمى الدق والثاني اما ان يكون معها عفن او لا فان كان فهي حمى عفن وان لم يكن فاما ان
يكون ..... اولا فالاول حمى يوم والثاني حمى يوم حمى يوم ان يسخن الروح اولا بالحرارة الغريبة ثم تتأدى
تلك الحرارة الى القلب فتشتعل فيه وتنبث منه بتوسط الشرايين الى سائر الاعضاء والاخلاط
حمى لازمة تحدث عن سخونة الدم وغليانه من غير عفونة تحدث فيه حمى عفن ان يسخن الاخلاط اولا بالعفونة
فيها ثم تتأدى تلك السخونة الى الروح والقلب ثم الى سائر الاعضاء وتنقسم الى اقسام صفراوية وسوداوية
والدموية تنقسم الى اللطيفة وهي المطبقة اللازمة التي تحدث عن عفونة الدم في جميع العروق وتنقسم الى متزايدة الى ان ينقضي
كان المتعفن من الدم اكثر من المتحلل ومتناقصة اذا كان المتعفن اقل من المتحلل ومتساوية اذا كان المتعفن مساويا
للمتحلل واما الحمى ..... عن عفونة الدم خارج العروق فهي حميات الاورام والصفراوية تنقسم الى دائمة اذا كان
خارجها او محرقة وهي لازمة تشتد غبا اذا كانت مادة الدائمة قريبة من القلب والكبد والمعدة والدائمة
تنقسم الى خالصة وغير خالصة ..... مادتها صفراء محضة ولا تنوبها ..... ولا غيرها ..... والبلغمية
تنقسم الى دائمة وهي الحمى اللثقة ..... نوبة كل يوم ..... المواظبة ..... البلغمية في
خارج العروق والحمى البلغمية ..... الربطن فيها البرد ..... والحمى
وتترك بالنهار والنهارية ..... الاخلاط ..... والبلاغم ..... والحمية

نفض الحمى دايرة بوبكمال الربع وهي التي تعفن مادتها خارج العروق والمتشتد ربعا وهي التي تعفن مادتها داخل العروق
وحمى الخمس والسدس والسبع الى التسع ومن تسبيك الربع لكن مادتها اقل واغلظ من مادة الربع اذا عرفت هذا فاعلم
ان نوبة الصفراوية النايبة الخالصة من ست ساعات الى اثنتي عشرة ساعة وغير الخالصة منها تزيد على هذا المقدار
حتى تبلغ اربعا وعشرين ساعة او ثلثين ساعة ومدة ترك النايبة الخالصة ست وثلثون ساعة فيكون الدور الواحد
من ادوارها ثمانيا واربعين ساعة وزمان اشتداد الدايمة الخالصة كزمان نوبة النايبة الخالصة وقال ابقراط ان الخالصة متى
كانت مادتها خارج العروق تنقضي في سبعة ادوار في الاكثر وان كانت داخل العروق انقضت في اسبوع واحد
والدور عبارة عن مجموع زمان الاخذ والترك والبلغمية الخالصة تنوب ثماني عشرة ساعة وتترك ست ساعات فيكون
دورها اربعا وعشرين ساعة والسوداوية الخالصة تنوب اربعا وعشرين ساعة وتترك ثمانيا واربعين ساعة فيكون
دورها ثنتين وسبعين ساعة وانقضاؤها بحران اكثر كاملة ومن ستة الى اثنتي عشرة وغير الخالصة منها
يكون اقصر من ذلك في الاخذ والترك والانقضاء فان قيل لاي شيء اذا كانت العفونة داخل العروق تكون الحمى لازمة
قلنا لانها لا تخلو عن بعاب بسبب كثافة جرم العروق ولان العفونة تسري في العروق الى ما يجاور من الاخلاط المستعدة
للتعفن بسرعة لاتصال بعض ما في العروق ببعض لانها الشديد المواصلة الى القلب واذا كانت العفونة
خارج العروق تكون الحمى دايرة لان الاخلاط التي تعفن خارج العروق ليس كلها في موضع واحد فاذا اشتعلت
منها الحرارة في هذا اليوم افنت رطوبتها واخرجت من البدن لانها غير محتبسة في العروق فيغيب مادتها التي
لذلك لتسقطت الحمى فتبطل الحمى الى ان تجمع مرة اخرى الى موضع العفونة فتعفن بالحرارة التي بقيت من العفونة الاولى
والحمى البلغمية تنوب كل يوم لان البلغم سهل التجمع بسبب كثرته سهل التعفن لرطوبته والحمى السوداوية تحمى ربعا لانها
عسرة التجمع لقلتها عسرة التعفن ليبسها وبردها والحمى الصفراوية تدور غبا لانها كالمتوسطة بينهما لانها
اذا قيست بالبلغم كانت اعسر تجمعا لقلتها واعسر تعفنا ليبسها واذا قيست بالسوداء كانت سهلة تجمعا
لكثرتها وسهلة تعفنا لحرارتها فتجي يوما وتدع يوما الحمى الدق ان تتشبث الحرارة الغريبة اولا بالاعضاء الاصلية

خصوصا القلب حتى تفني رطوبات البدن واهلها الحميات من الحمى الاولى من نوع الحرارة في افناء الرطوبات المحصورة
في العروق الصغار وفرج الاعضاء والثانية التي تكون قد فنيت فيه الرطوبة فتكون متشبثة بالرطوبات القريبة العهد
بالجمود واللصوق بالاعضاء وتسمى الذبول والثالثة التي تكون قد فنيت فيها الرطوبة الاصلية وتكون متشبثة بالرطوبات التي بها تكون
اتصال الاعضاء المتشابهة الاجزاء من اول الخلقة وبفنائها تصير الى النقرس والتفتت وتسمى المفتت والدق قد يقع
بعد حمى يوم وقد يقع بعد حميات العفونة والاورام وهو من اول الامر عسر المعرفة سهل العلاج وفي اخره سهل المعرفة صعب العلاج
واخر الذبول غير قابل للعلاج البتة **في حميات المركبة** تركب الحميات اما من جنس متباعد كتركب
حمى الدق مع الخلطية او من جنس متقارب كتركب الصفراوية مع البلغمية او من انواع جنس واحد كتركب الغب اللازمة مع الدايرة
ومن اصناف نوع واحد كتركب غبين دايرتين واحد منهما خالصة والاخر غير خالصة وكتركيب غب خالصة ثم التركيب اما مداخلة
وهو ان يدخل احدهما على الاخرى او مبادلة وهو ان ياخذ احدهما اقلاع الاخرى او مشاركة وهو ان ياخذا معا وتركا معا واذا
تركبت غبان نايبتان تنوب كل يوم والثلثية الاغباب تنوب دايمة والربع تنوب معكوسة والثلثية الارباع تنوب دايمة في
صاحب الكامل والربع تنوب اغبابا وقيل فيه نظر لان الربع النايبة اما ان يحرك في اليوم الاول وفي رابطة النوبة الاولى في اليوم
الثاني منها فاحاته في الاول فهي الربع تعكوس وان جاءت في الثاني فهي الاخرى ربع معكوس وفي ايها افاق
ونظره نظر لان الربع في الاول والاخر قد لا يسلم ان ما اخذ بعدها اربع ساعات وعلى هذا لا يمكن ان يتصور الربع تنوب اغبابا كما اذا كانت
ابتداء اخذ الاول غداة يوم السبت وفترتها بعد اربع ساعات وكان ابتداء اخذ النايبة ليلة يوم الاثنين وفترتها بعد اربع ساعات
كما ذكرنا ثم يكون بعد النوبة الثانية من اول غداة يوم الثلثاء من الثالثة عصر يوم الاربعاء وعلى هذا القياس والخمسة تنوب غبا
وقد تنوب يومين ويترك واذا تركب ثلث نايبات تنوب يومين وتترك ثلثة ايام وقد تنوب يوما وتترك يوما ثم تنوب يوما وتترك يومين على
هذا القياس واذا تركب سبع نايبات تنوب يومين وتترك اربعة ايام وقد تنوب يوما وتترك يوما ثم تنوب يوما وتترك ثلثة ايام
وقد تنوب يوما وتترك يوما ثم قد تنوب يوما وتترك خمسة ايام ثم تنوب يوما وتترك يوما وقد تنوب يوما وتترك اربعة ايام ثم تنوب يومين وتترك يومين
وعلى هذا القياس ومن المركبات شطر الغب وهو حمى مركبة من صفراوية وبلغمية اما دايرتين واما لازمتين واما الصفراوية دايرة والبلغمية لازمة او بالعكس

دايم
عصر
دايم
ضحى
وترك يومين ثم

في البحران البحران في لغة اليونانيين هو الفصل في الخطاب وفي الاصطلاح تغير عظيم يحدث دفعة الى الصحة
او الى العطب وشبه المرض بالعدو والباغي على المدينة المشبهة بالبدن والطبيعة بالسلطان الحافظ لها
والبحران بيوم القتال فقد يغلب العدو والباغي غلبة يستعين بها على المدينة وهو البحران التام الردي وقد
يغلب بحيث يستظهر ويتمكن من اخذها بقتال اخر وهو البحران الناقص الردي وقد يغلب السلطان الحامي فيهزم
الباغي بالكلية وهو البحران التام الجيد وقد يغلب عليه بهزيمة الى بعض الاطراف وهو بحران الانتقال وقد يقهره
قهرا يمكنه دفعه بالتمام بقتال اخر وهو البحران الناقص الجيد واعلموا ان سبب تقدير ازمنة البحارين من جهة القمر و
لميته ان القمر يلزمه تغيرات يتغير معها الرطوبات ويشتد ظهور الاختلاف فيها مع اشتداد ظهور الاختلاف
في حال القمر فانه ينتقص في تمام الدورة وذلك عند الاجتماع وعدم النور ويزيد جدا في نصفها وذلك
عند الاستقبال وكمال النور وكذلك في نصف نصف الدورة وهو التربيع تغير لا محالة فالمتغير الذي
يكون في زيادة المرض في هذه الايام بحران واما كان دور القمر تسعة وعشرين يوما وثلث يوم تقريبا وبعض
منه ايام الاجتماع اذ القمر لا فعل له فيه فبقي بالتقريب يوما ونصف وثلث بقي مدة الدورة
ستة وعشرين يوما ونصفا فيقع البحران في السابع والعشرين ونصفها ثلثة عشر ونصف ونصف نصفها ستة ايام
ونصف وثمن فيقع في السابع وكذلك يحصل لا بد من يوم انذار يكون فيه تغير ما الا انه يكون المرض مثل الغب
فالبحران والانذار لا يقع في الاكثر الا في يوم النوبة وهو يكون نصفه فيكون الانذار يكمل ثلثة ايام وربعا ونصف ثمن
وذلك في الرابع يكون فيه تغير ما وضابطهم في ذلك ان الحساب اذا استوفى اكثر من نصف يوم
فصلوا والا وصلوا فجعلوا الاربوعين متصلين مع الثالث منفصلا والسابوعين منفصلين والثالث
متصلا بما قبله وذلك لان الاسبوع الاول ثلثة ايام وربع ونصف ثمن وهو اقل من نصف يوم فوصلوا به
الاربوع الثاني فصار الاربوع ستة ايام ونصفا وثمنا وكان اكثر من نصف يوم فجعلوه يوما كاملا وابتداء
الاربوع الثالث من اليوم التاسع وكذلك في الاسابيع الاسبوع الاول ستة ايام ونصف وثمن فجعلوه يوما كاملا لانه اكثر

من النصف وكان اول الاسبوع الثاني اليوم الثامن ومجموع الاسبوعين ثلثة عشر وربع وذلك اقل من النصف
يوم فوصلوا به الاسبوع الثالث وكان اوله اليوم الرابع عشر واخره اليوم العشرين والايام
الباحورية في الجملة هي الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والتاسع والحادي
عشر والثالث عشر والرابع عشر والسابع عشر والتاسع عشر والعشرون والرابع والعشرون والسابع والعشرون والحادي
والثلثون والرابع والثلثون والسابع والثلثون والاربعون وبعض الناس يعد اليوم الاول مما كان
منها وزعم ان الحميات اليومية انما يبحر فيها وذلك خطأ واول البحارين المزمن الاربعون وكان نسبة
الرابع الى الحادات وقد يكون بحران في سبع اسابيع انه يبحر في سبع سنين وفي اربع عشرة سنة وفي
احدى وعشرين سنة **الورم** الورم غلظ وانتفاخ يحدث في العضو من فضل مادة تمدده
بحيث يضر بالفعل وهو ينقسم اولا على اقسام دموي وصفراوي وبلغمي وسوداوي ومائي وريحي
والدموي المحض يسمى فلغمونيا والصفراوي المحض حمرة والمركب منهما باسم المركب ونعد من الغالب
منهما والبلغمي اما ان يكون متميزا او غالبا فهو السلع او يكون مخالطا لجوهر العضو فان كان
متشبثا بظاهره فهي الخنازير والا فهي الغدد المحضة او يكون مخالطا لجوهره فان كان لينا فهو الكلا
وان كان صلبا كالموذيا شديد الوجع ذا اصول نابتة في الاعضاء فهو السرطان والمائي اما
ان يكون عاما فهو الاستسقاء او خاصا ببعض كالقيلة المائية والريحي اما ان يكون الريح مخالطا لجوهر العضو
فهو التهبج او غير مخالط بل يكون مجتمعا في موضع واحد فهو النفخة **الدبيلة** ورم
مستدير في داخله موضع ينصب اليه المادة **الخراج** ما كان مع ذلك حارا ويكون الدبيلة
اعم منه واذا وقع الخراج في اللحوم الرخوة مثل العنق والاباط والاربية وكانت في تلك
المادة سمية تنادي كيفيتها الى القلب يسمى طاعونا والمشهور في زماننا هذا بين الاطباء ان الطاعون
هو الورم الحار المستحيل الى كيفية سمية الحادث تحت الابطين واكثر ما يكون في زمان الوباء

غلف
اذا الاوجع معه

البثور البثور اورام صغار النملة بثرة او بثور تخرج مع التهاب واحمرار وورم مكانها يسير او تدب
وتسعى من موضع الى موضع كما تدب النملة وتنقسم الى ما يتأكل الجلد وتقرحه وساعية تسعى من غير تقرح الجاورسية
بثور صغار مثل الجاورس بيض الرؤس حمر الاصول وربما كان معها لذع شديد وورم وحكة صديدية الجمرة
بالجيم والنار الفارسية ربما اطلقتا على كل بثر اكال متنفط محرق محدث للخشكريشة
وربما خص النار الفارسية بما كان مع بثر من جنس النملة غير متقرح وتنفط ويكون صفراوي المادة قليل السوداء
قليل التعفن والجمرة بما يسود الجلد من غير رطوبة وتكون كثيرة السوداء غليظة غائصة قليلة النار الشرى
بثور صغار سطحية مائلة الى الحمرة لمرية حكاكة تحدث في الاكثر دفعة المسامير بثور صغار شديدة الصلابة
عظيمة الرؤس مستدقة الاصول تأخذ الى داخل العضو كأنها مسمار الجرب بثور صغار تبتدي حمرا
معها حكة شديدة لاندفاع مادة عفنة الثآليل بثور صغار شديدة الصلابة مستديرة
الماشرا هو الورم الدموي الذي يظهر في الوجه والجبهة الحصبة بثور حمر متفرقة كحب الجاورس
اذا ابتدأت تكون كقرص البراغيث ثم تحتجب ولا تتقيح بل تصير خشكريشة الجدري
بثور كبار تظهر على البدن لدفع الطبيعة المدبرة فضلات طمثية تبقى تنتشر في البدن عن اعتدال الحميقا
نوع من الجدري وهي حبات كبار بيض متقرحة تكون على الحبات من قبلها ويكون على العلة [illegible] وقيح او
ولا يكون هناك حمى حتى يتوهم انها جرب الحصف بثور صغار شوكية كالذرة تعرض في
ظاهر الجلد نبات الليل حكة وخشونة وبثور صغار تعرض في البرد والليل البثور اللبنية
تنتشر على صفحة الوجه والانف بثر بيض كأنها نقط لبن اذا عصرت خرج منها شبيه بالسمن المنعقد القروح
البلغمية قروح مع بثور وخشكريشة وسيلان صديد من جنس شعفة البطم بثور سود كبار تعرض في
الساق يسيل منها صديد اسود التوثة بثرة متقرحة [illegible] في عمق الخد والوجه الداخس ورم حار
القريب من الاظفار مع وجع شديد وضربان قوي وتمدد تسقط الاظفار وربما انتهى الى ابو زنشا ورم حار

من ورم وريح العرق المديني هو ان يحدث على البدن بثرة ما تتقيح ثم تنتفط ثم تنفقئ فيخرج منها عرق
لا يزال يطول وربما كان احمر كدودة تحت الجلد الدمل بثر كبار صنوبرية الشكل احمر اللون
ومن البثور جنس الخراجات السعفة قروح تحدث في الوجه والرأس لها خشكريشة وهي تبتدي بثورا
مستحكة خفيفة متفرقة في عدة مواضع ثم تتقرح او صاحبها خشكريشة تميل الى الحمرة القوباء خشونة تحدث في
ظاهر الجلد وتكون لونها احمرة مائلة الى السواد وحمرة مائلة الى الحمرة التنفط ان يخرج من البدن نفاطات عليها
رقيق مثل ما يحدث من حرق النار الجذام علة رديئة تحدث من انتشار المرة السوداء في البدن كله فيفسد مزاج
الاعضاء وهيئتها وربما افسد في اواخره اتصالها حتى تتآكل الاعضاء وتسقط سقوطا عن تقرح وهو كسرطان
عام للبدن كله البرص بياض يظهر في ظاهر البدن ويكون في بعض الاعضاء دون بعض وربما كان في سائر الاعضاء
البهق منه ابيض وهو بياض رقيق في ظاهر الجلد ومنه اسود وهو تغير لون الجلد الى السواد ما هو نوع من
البرص الاسود وهو متقرق يعرض للجلد خشونة شديدة وتقليس كما يكون للسمك الباذشنام
حمرة منكرة تشبه حمرة من يبتدي به الجذام وتظهر في الوجه والاطراف خصوصا في الشتاء من البرد الكلف
تغير لون الوجه الى السواد وحدوث اثار كمدة البرش نقط سود صغار تحدث في الوجه وربما كان الى حمرة
او كمودة النمش قطع سود الى حمرة مستديرة تحدث في الجلد وربما غلظت حتى تصير مثل الكلف
واكثر حدوثه في الوجه وفرق المسيحي ان كان لون النقط يميل الى الحمرة فهو نمش وان كان يميل الى السواد
فهو البرش وان اتصل بعضها ببعض فهو الكلف الخيلان مثل نبت الثآليل في
اللون الا انها لا ترتفع عن سطح البدن مستديرة الحزاز والابرية اجسام صغار دقاق
شبيهة بالنخالة تنتشر عن جلدة الرأس من غير تقرح داء الثعلب تقطع الشعر لمواد
صفراوية محترقة يخالطها دم او مرة السوداء يخالطها داء الحية مرض يحدث في الرأس
لمواد سوداوية محترقة او بلغم مالح فيتساقط معه الشعر ويتقشر جلده كالحية مرض الاظفار
ان يظهر في الاظفار اثار بيض الصنان تغير رائحة الجلد والمغابن الخلع خروج رأس العظم
من حفرته خروجا تاما الوثي ان يزعجها ويزول الى موضع غير الخلع الوهن
الم يعرض للعظم وما يحيط به لسقطة او ضربة من غير ان يتفرق اتصال الوهي انحلال اتصال
العرق الفتق الذي فيه نقص تم الرسالة الموسومة [illegible]
كتبه افقر الفقراء الى الله محمد [illegible] المدعو محمد مهدي [illegible]
وسنة [illegible]